STEVE J. STERN

LOS PUEBLOS INDIGENAS DEL PERU Y EL DESAFIO DE LA CONQUISTA ESPAÑOLA

ALIANZA AMERICA

Alianza América

Monografías

Steve J. Stern

Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española

Huamanga hasta 1640

Versión española
Fernando Santos Fontenla

Alianza Editorial

Título original:
Peru's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest-Huamanga to 1640

Calle Milán, 38, 28043 Madrid; teléf. 200 00 45
ISBN: 84-206-4209-6
Depósito legal: M. 42.057-1986
Impreso en Lavel. Los Llanos, nave 6. Humanes (Madrid)
Printed in Spain

Dedicado
a la memoria de mis abuelos Israel y Judy Weisz
y a sus hijos Nosenlipe, Leah, Moritz,
Ester, Joseph, Abraham,
Bordehay y Rachel

Indice

Expresiones de agradecimento

La mejor forma de comprender los esfuerzos individuales es como partes de un producto más amplio, creado socialmente. Este libro no es ninguna excepción, y sería imposible dejar plena constancia de las redes intelectuales y personales de apoyo e influencia que han contribuido al manuscrito. Por su generoso acceso a unos magníficos materiales de archivo debo dar las gracias a la señorita Graciela Sánchez Cerro, al doctor Guillermo Durand Flores, a don Mario Cárdenas, a la señorita María Mendo Muñoz, a don Alfredo R. Alberdi Vallejo y a don Juan Clímaco Zorrilla Aramburú. Por su hospitalidad, su amistad y las experiencias que compartieron conmigo, doy las gracias a don Moisés Ortega, doña Emilia Contreras de Ortega, don Juan Mateo, doña América Ortega de Mateo, las señoritas Paula y Claudia Mateo Ortega, doña Yolanda Kronberger, don Carlos Límaco Barnett, doña Amanda Córdoba Miranda y doña Marcia Koth de Paredes. Durante mis investigaciones en el Perú tuve la fortuna de gozar de la compañía social y del estímulo intelectual de Olinda Celestino, Marisol de la Cadena, Carlos Degregori, Alberto Flores Galindo, Modesto Gálvez, Enrique González Carré, Patrique Husson, José Ignacio López Soria, Helen O'Brien, Juan O'Brien, Scarlett O'Phelan, Cristina Rossel, Ernesto Yepes y Madeleine Zúñiga. El doctor Lorenzo Huertas Vallejos compartió generosamente su compromiso, su experiencia y su curiosidad intelectual. Su ejemplo y su amistad son algo inolvidables, y jamás podré estarle lo bastante agradecido.

Los especialistas en los Andes tienen una deuda intelectual enorme con John V. Murra. También le debo agradecer su aliento personal. Adel

Stern y Egon Stern, mis padres, participaron especialmente en la formación de mi visión del mundo y de las preguntas que hago. Mi deuda para con ellos y para con los padres de mi esposa, Ignacia Mallon y Richard Mallon, son enormes. Este libro tuvo su origen en mis cursos de doctorado, en los que a veces los vínculos de la relación intelectual y de la amistad personal se entrecruzan maravillosamente. Tuve la suerte de compartir esos vínculos con Steven Hahn, Rachel Klein, Rosario Pérez y Barbara Wenstein. Todos y cada uno de ellos me enseñaron muchas cosas. También tuve la gran suerte de contar con una comisión notable de críticos y asesores. Richard Morse y Peter Winn tuvieron la amabilidad de alentarme en mi tarea, y me ayudaron a situarla en una perspectiva histórica. Karen Spalding fue una gran inspiración. No sólo es una pionera intelectual que ha establecido unas cotas altísimas, sino que además es un maestra, una crítica y una amiga muy generosa. Las percepciones, las críticas y la consagración a la enseñanza de Emilia Viotti da Costa han mejorado mi trabajo en todas y cada una de las fases de su evolución. Resulta imposible dar suficientes gracias a una profesora-estudiosa desbordante de curiosidad y emoción intelectuales, y tan excepcionalmente generosa con su tiempo y su energía. Debo un agradecimiento muy sentido a Florencia E. Mallon. Su crítica honesta, su enorme capacidad intelectual y su espíritu generoso constituyen una combinación excepcional de cualidades que he tenido la suerte de conocer directamente. La pena, sin embargo, es que no me haya sabido transmitir su talento literario.

Mis colegas en la Universidad de Wisconsin, Thomas E. Skidmore y Peter H. Smith (actualmente en el Instituto de Tecnología de Massachusetts) han sido una fuente de aliento personal y de estímulo intelectual desde que nos conocimos. Mi tarea también se ha visto facilitada por los intercambios con Heraclio Bonilla, John French, Brooke Larson, Rolando Mellafe, Franklin Pease y Ann Wigtman. Elizabeth Steinberg y Peter Givler, de la University of Wisconsin Press, y el editor de mi colección, Pericles Georges, me han impulsado y animado, con sus elogios, sus críticas y sus sugerencias, para mejorar el manuscrito y terminarlo. Les agradezco sus comentarios a ellos y a dos revisores del manuscrito.

Este no se podría haber terminado sin el apoyo material de una serie de personas y de instituciones. Agradezco a la Fundación Danforth, al Consejo de Investigaciones sobre Ciencias Sociales y Consejo Estadounidense de Sociedades Eruditas y al Programa de Becas de Formación Fullbright-Hays las subvenciones que me permitieron realizar los estudios de doctorado y la investigación para mi tesis doctoral. Doy las gracias al personal del Departamento de Historia de la Universidad de Wis-

consin-Madison, y especialmente a Betty Jo Newton y Katy Spohn, que mecanografiaron el manuscrito con gran cuidado y competencia. Gail Richman y Karyn Rotker me han ayudado a completar la lista de manuscrito y de publicaciones citados para la bibliografía.

Este libro está dedicado a diez personas, la mayoría de las cuales perdieron la vida a manos de los nazis. Nunca las conocí directamente, pero han influido mucho en mi vida. El citarlas es recordar que el ignorar la experiencia pasada de la humanidad equivale a dejarse caer en una especial forma de amnesia que comprende mal la herencia del presente y va en contra de la perspectiva de edificar un futuro más justo.

Introducción

El presente libro narra cómo la conquista transformó a los vigorosos pueblos autóctonos de la Sierra andina en una casta inferior de «indios» subordinados a los colonizadores españoles, y a la creación europea de un mercado mundial. Pese a la labor pionera de algunos historiadores y antropólogos se trata de algo que todavía no se ha narrado, y sobre todo no se ha narrado desde el punto de vista de las experiencias, los logros y los fallos de los pueblos andinos colonizados.

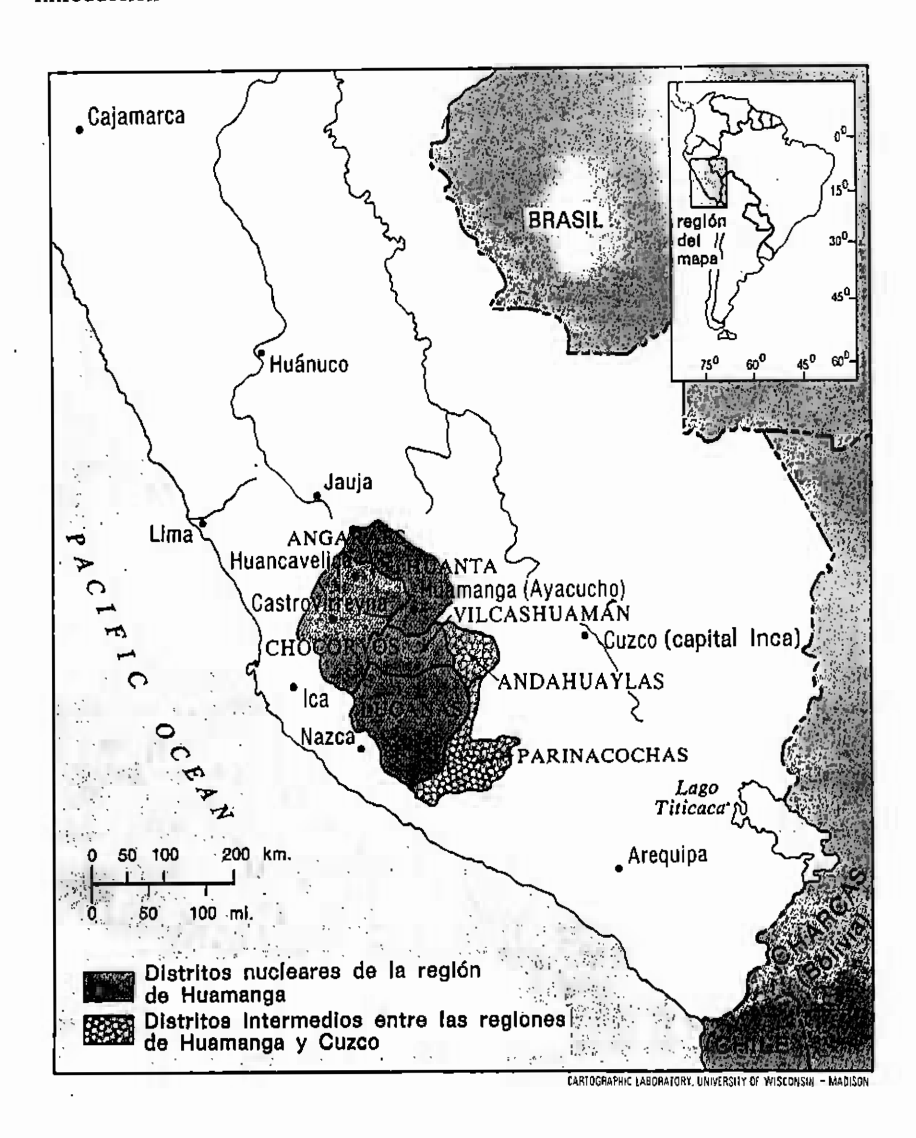
En resumen, en este libro se estudia la creación de una nueva sociedad —de una sociedad colonial— en los Andes durante el siglo siguiente a la conquista española del Imperio Inca en 1532. A fin de comprender mejor este proceso he preferido adoptar un enfoque regional, pero un enfoque en el cual se tiene presente el contexto más amplio que condiciona la historia de toda región. La investigación a nivel regional me ha permitido contemplar a la gente, las instituciones y las tendencias de forma mucho más concreta. Igual importancia tiene el hecho de que un enfoque regional refleja una dinámica fundamental de la colonización española. Los conquistadores fundaron una serie de ciudades importantes como puntas de lanza para su control y su expansión sobre sus *hinterlands* respectivos. Donde el enfrentamiento entre europeos e indios creó un nuevo tipo de sociedad en las Américas fue a los niveles regional y local.

La región que he seleccionado para estudiar este proceso ha sido la controlada por la ciudad de Huamanga (hoy Ayacucho), fundada en 1539. El desarrollo colonial de Huamanga estuvo condicionado por todas las tendencias socieconómicas clásicas: población autóctona decreciente, auge

de la agricultura comercial y de las manufacturas de paños, expansión minera, etc. El descubrimiento de importantes centros mineros (Huancavelica y Castrovirreyna) en la región facilita una visión de cerca de las relaciones entre las economías minera y agrícola y entre los centros comerciales urbanos y los *hinterlands* rurales. Los estallidos de herejías antieuropeas entre los indios de Huamanga dejaron tras de sí datos que nos permiten acercarnos más a las ideas de los propios indios. Como Huamanga no era la capital del Imperio Inca, su historia nos habla claramente de las experiencias de las sociedades andinas locales —el campesinado— sin las deformaciones que impone el caso especial de la élite india del Cuzco. Por último, Huamanga abarca una zona geográfica lo bastante amplia (Mapa 1) como para que podamos tener en cuenta las variedades locales significativas de las tendencias coloniales. Por estos y otros motivos, Huamanga es una región muy adecuada en la que estudiar la dinámica principal en la que se basó la fundación de la sociedad andina colonial.

Además, Huamanga tuvo mucha importancia a lo largo de todo el período en estudio. En sus primeros años coloniales tenía un valor estratégico como zona en la que la consolidación de los colonizadores españoles podía neutralizar la amenaza militar que representaban los rebeldes incas al noroeste de Cuzco. Poco después Huamanga adquirió una importancia económica vital. La región estaba en medio del camino de la sierra que enlazaba Lima, Jauja, Cuzco y Potosí (en Charcas, o sea, en la actual Bolivia). Así, Huamanga servía de corredor comercial entre los dos mercados más importantes de la Sudamérica española: Lima, la capital de la costa del Pacífico, que controlaba los enlaces comerciales con Europa, y Potosí, la ciudad fabulosamente rica que surgió a raíz del descubrimiento de una vena enorme de plata en 1545, y que tenía 150.000 habitantes en 1600. Además, Huamanga era una región minera importante por derecho propio. Tenía minas de mercurio y de plata que originarían dos centros urbanos: Huancavelica (1564) y Castrovirreyna (1591), respectivamente, además de la ciudad de Huamanga. El mercurio, en especial, era indispensable para beneficiar la plata de Potosí a partir del decenio de 1570, y los virreyes españoles consideraban con razón que Huancavelica y Potosí eran los dos pilares económicos en los que se sustentaba el virreinato del Perú. La estratégica ubicación económica de Huamanga, las minas de mercurio y de plata y las grandes poblaciones indias eran todas ellas razones suficientes para atraer la atención de colonizadores comerciantes y funcionarios.

Al relatar una historia de opresión no pretendo limitarme a repetir una historia ya muy conocida: que los colonizadores españoles maltrataron a los indios y los explotaron. Tampoco pretendo escribir una his-



Nota.—Parinacochas y Andahuaylas pertenecieron formalmente al hinterland de la ciudad del Cuzco, pero en determinados aspectos estaban orientados hacia Huamanga. Andahuaylas perteneció al obispado de Huamanga en el siglo XVII, y Parinacochas a la Intendencia de Huamanga en el XVIII. No citaré datos ni pautas de esas provincias periféricas más que cuando estén acordes con los datos de los distritos nucleares de Huamanga.

MAPA 1.—*La región de Huamanga en el Gran Perú,* circa *1600.*

toria definitiva ni «completa» (empresa que a mi juicio sería imposible y estaría mal concebida) de los pueblos autóctonos de Huamanga en los años de 1532 a 1640. Y aunque los colonizadores españoles ocupan un lugar muy destacado en mi comentario, mucho menos pretendo haber escrito su historia, tema complicado y vasto que merece, y ha recibido, gran atención por sus propios méritos.

Lo que yo deseo es centrarme más concretamente en cómo hicieron frente los pueblos indios de Huamanga al desafío de la conquista europea, y con qué consecuencias para ellos mismos, para sus colonizadores y para la sociedad que se creó. Al narrar esta historia espero alcanzar tres objetivos relacionados entre sí. En primer lugar, deseo documentar y comprender las luchas y los logros de los pueblos andinos frente a su colonización. En segundo lugar, deseo demostrar cómo sus actos condicionaron la evolución de la sociedad colonial y limitaron las opciones de la clase dirigente europea. Aunque los autóctonos no lograron abolir la estructura opresiva como un todo, su resistencia y sus adaptaciones creativas desafiaron a los colonizadores y los obligaron a elaborar nuevos modos de explotación, so pena de ir deslizándose hacia la decadencia. Por último, espero utilizar la experiencia colonial en Huamanga como estudio monográfico que pueda enfocar cuestiones clave en la historia de las sociedades de clases. La clase dirigente europea, pese a momentos de crisis y de cuasi fracaso, logró establecer una sociedad explotadora que ha durado siglos. El estudio de cómo logró superar los múltiples obstáculos que los autóctonos recalcitrantes les interpusieron en el camino —y que los indios «amigos» les ayudaron a eliminar— puede servirnos para comprender las fuerzas que apoyan o socavan la tentativa por parte de una clase dominante de consolidar su hegemonía sobre una sociedad. El comprenderlo puede incluso profundizar nuestra percepción del carácter polifacético de la explotación en sí.

Es posible que al lector le resulte útil una guía de los capítulos que siguen. El capítulo 1 constituye una introducción a la vida indígena en Huamanga antes de la conquista española, en el contexto de un comentario más general en el que se reconstruyen las instituciones y las relaciones característicamente andinas que se hallan en muchas de las culturas serranas del Perú meridional y central y de Bolivia. En el capítulo 2 se estudia el primer ciclo de las relaciones hispano-indias en Huamanga; se centra en las circunstancias favorables a las alianzas —o por lo menos a la cooperación— entre los pueblos autóctonos de la región y los conquistadores españoles y en la dinámica que llevó inexorablemente al derrumbamiento de las alianzas entre indios y blancos. En el capítulo 3 se documenta la crisis de las relaciones coloniales iniciales, manifestada en el movimiento milenarista anticristiano generali-

zado en Huamanga en el decenio de 1560. El capítulo culmina con las reacciones españolas a una crisis general del virreinato del Perú, comprendidas las reformas generales establecidas por el Virrey Francisco de Toledo en el decenio de 1570.

En los capítulos 4 a 7 se estudian diversas consecuencias sociales, económicas y políticas de la reforma del régimen, así como de la resistencia y la adaptación de los indios. A un determinado nivel cabe interpretar esos capítulos como dimensiones diferentes de un solo proceso que define todo el período de 1570 a 1640. A otro nivel, la secuencia de capítulos corresponde a una evolución cronológica. En el capítulo 4 se estudia la economía política del régimen colonial reestructurado en el decenio de 1570. En el capítulo 5 se documenta una estrategia de resistencia india que fue adquiriendo cada vez más importancia en el siglo XVII: el empleo con gran destreza de las instituciones y los mecanismos judiciales españoles para socavar las prácticas explotadoras. En el capítulo 6 se comenta la evolución del carácter de la economía política colonial, y en particular del sistema laboral, que sustentaba el régimen colonial en el siglo XVII. Lo que yo sostengo, en parte, es que los nuevos sistemas laborales representaron una adaptación europea a las crisis y los problemas planteados por la resistencia india que se describe en el capítulo 5. En el capítulo 7 se analiza el auge de una minoría de «indios triunfadores o de éxito», cada vez más destacada a partir de 1640, y se estudian las formas en que sus logros afectaron a la evolución de la estructura y de la cultura internas de la sociedad autóctona y provocaron nuevas formas de enfrentamientos y de conflictos entre los indios.

Las ilustraciones que se reproducen en los capítulos 1 a 7 se han extraído de una extraordinaria «carta» de 1.200 páginas de longitud, escrita al Rey de España por un indio aculturado y descontento de la parte meridional de Huamanga, Felipe Guaman Poma de Ayala. La descripción que hace Poma de Ayala de la vida precolombina y la colonial, así como las reformas que propone, constituyen una de las fuentes indígenas disponibles más valiosas del Perú colonial. Sus dibujos, tan reveladores, figuran en el facsímil publicado de su carta que se menciona en la Bibliografía. Existe una importante edición crítica de su carta publicada por Siglo XXI Editores en México en diciembre de 1980, demasiado tarde para consultarla cuando se estaba preparando la presente obra *.

* En la edición española de este libro todas las citas e ilustraciones de Poma de Ayala remiten a la de Siglo XXI, a la que alude el autor *(N. del T.)*.

En el último capítulo del libro se evalúa la significación histórica de un siglo de colonización en Huamanga. En él se identifican los legados persistentes que, con algunas modificaciones, siguen configurando hoy día la vida en las regiones serranas «indias». Se procede a analizar las fuerzas que sostuvieron la hegemonía de una clase dirigente colonial y en consecuencia hicieron que un ataque en masa por el campesinado indígena contra la estructura explotadora resultara irrealista a fines del siglo XVII. Por último, en el capítulo 8 se examina la evolución del sistema laboral de Huamanga como producto de una lucha y un conflicto sociales constante. Las pautas específicas de explotación de la mano de obra empleadas por los colonizadores fueron cambiando, como consecuencia de las presiones y en reacción a las adaptaciones y la resistencia de los indios. Vistos desde esta perspectiva, los pueblos autóctonos de Huamanga fueron agentes de su propia historia, aunque no pudieran conformar la sociedad conforme a sus propios sueños.

Los pueblos indígenas del Perú
y el desafío de la conquista española

1. Paisajes precolombinos

Visto desde Huamanga el tapiz de colores rojos y morados que tiñen las montañas hacia el norte parece magnífico y acogedor, como si alguien hubiera pintado un crepúsculo espectacular en la roca.

Pero visto de cerca, por alguien a quien se le hubiera encargado la tarea de subsistir o de cultivar alimentos allí, el paisaje escarpado de la alta sierra andina puede convertirse en algo frío y hostil. Cincuenta y siete de sus cimas llegan a alturas de más de 5.400 metros, y muchos de los puertos están a tres kilómetros sobre el nivel del mar[1]. En Huamanga y otras partes meridionales de la sierra, la estación de las lluvias (diciembre a marzo) es corta, y las posibilidades de riego son limitadas. Las características ásperas y agrestes del paisaje —el cambiante caleidoscopio de faldas y cuestas, los estrechos valles de los ríos y las hondas gargantas cortadas por los arroyos de montaña, la dureza pedregosa de la propia tierra— predominan casi en todas partes, salvo en algunas *punas* altas, los páramos donde sirven de pasto las extensiones de matojos de hierba *(ichu)*. Esas tierras altas están puntuadas por una trama de valles altos y bajos entre las montañas, de donde parten los manantiales de los arroyos que corren hacia el oeste y el sur, hacia la costa, y del sistema fluvial de la Amazonia, hacia el norte y el este. Hacia

[1] Wendell C. Bennet, «The Andean Highlands: An Introduction», en *Handbook of South American Indians*, comp. por Julian H. Steward (7 vols., Washington, D.C., 1946-1959), 2:2. Véase en la bibliografía una guía de los títulos de los manuscritos citados en las notas a lo largo de todo este libro.

el oeste de Castrovirreyna y Lucanas (véase el mapa 1) se desciende a las tórridas tierras del desierto y los valles fluviales de la costa del Pacífico; por las faldas orientales de Huanta se dirige uno a la región de la montaña, las zonas relativamente cálidas y húmedas de transición hacia las selvas amazónicas.

Este paisaje «vertical» suele incorporar una variedad asombrosa de microambientes ecológicos en una superficie relativamente reducida. Por ejemplo, en casi cualquiera de las subregiones de Huamanga se puede ir a pie de campos agrícolas templados a pastos fríos de la puna, o bajar a los valles calientes o la montaña, en el espacio de unos días. En todos los Andes, el viajero que sube o baja unos centenares de metros advierte los cambios de temperatura y de clima, ve cómo cambian la fauna y la vegetación. Al bajar se nota que el aire deja de ser frío, se ve que empiezan a abundar los cactus o se encuentran huertos regados que anuncian la llegada a tierras más secas y calientes. Al subir, se vuelve a sentir el frío del aire, se pasa al lado de campos de patatas y por fin se llega a prados y fuentes solitarios que son los hogares preferidos de las llamas altas y lanudas. Incluso a la misma altura, una serie de variables —ángulo de la pendiente, grado de erosión, calidad de la cobertura del suelo, horas de sol y de lluvia, y drenaje, posibilidades de riego, dirección e intensidad del viento, frecuencia de las heladas— crean diversas bolsas ambientales, cada una de las cuales tiene su configuración ecológica particular [2].

La agricultura es aleatoria. La mitad de las veces, una estación de lluvias escasas amenaza a los cultivos en todas las tierras, salvo las preciadísimas de regadío [3]. En las zonas altas, la estación seca comporta fluc-

---

[2] Véase una descripción más completa de la ecología andina en Javier Pulgar Vidal, *Las ocho regiones naturales del Perú* (Lima, 1946); Jaime Rivera Palomino, *Geografía general de Ayacucho* (Ayacucho, 1971), especialmente los mapas en las páginas 58/59 y 66/67.

Véanse descripciones hechas en el siglo XVI de la ecología y las posibilidades económicas de la región de Huamanga en Damián de la Bandera (1557), «Relación general de la disposición y calidad de la provincia de Guamanga», *RGI*, 176, 177,179; Pedro de Carabajal (1586), «Descripción fecha de la provincia de Vilcas Guaman», *RGI*, 206 a 218; Pedro de Ribera y Antonio de Chaves y de Guevara (1586), «Relación de la ciudad de Guamanga y sus terminos», *RGI*, 182 y 183, 192; Luis de Monzón y otros (1586), «Descripción de la tierra del repartimiento de los Rucanas Antamarcas», *RGI*, 238 y 244 a 247; *id.* (1586), «Descripción de la tierra del repartimiento de Atunrucana y Laramati», *RGI*, 227 a 230, 232 a 234; *id.* (1586), «Descripción de la tierra del repartimiento de Atunsora», *RGI*, 220 y 221, 223 y 224.

[3] Véase AGN, DI, Leg. 6, C.107, 1642, f. 14r; Juan Polo de Ondegardo (1571), «Relación de los fundamentos acerca del notable daño que resulta de no guardar

tuaciones diarias extremas de la temperatura, que ponen en peligro incluso a los tubérculos y los cereales más resistentes con sus heladas nocturnas y sus deshielos diurnos [4].

Por hostil y confusa que parezca esa ecología, sin embargo las comunidades andinas elaboraron métodos muy eficientes de explotar su medio. De hecho, los grandes excedentes económicos producidos por esos métodos sustentaron a varias grandes civilizaciones de la sierra a lo largo de siglos. Veamos las interrelaciones que los pueblos indígenas crearon entre ellos y con la naturaleza para producir abundancia y un estilo de vida característicamente andino.

La organización de la vida material

La autonomía económica y la comunidad eran los dos principios gemelos de la vida material. El primer principio exigía que la gente se esparciera en formas dispersas de asentamiento adaptadas al rigor y la pluralidad ecológicos de su medio ambiente. Económicamente, la dispersión reducía el efecto de las malas cosechas en bolsas ambientales concretas y facilitaba el acceso a una diversidad de zonas ecológicas adaptadas a la producción de recursos diferentes. Incluso los grupos sociales pequeños se asentaban en una serie de «islas» económicas ideadas para aprovechar la diversidad de microambientes [5]. Además de cultivar los alimentos principales, como las patatas y el maíz en su zona nuclear (a alturas muchas veces de 2.800 a 3.400 metros), las comunidades solían establecerse en: 1) las zonas más altas de la puna (entre los 3.700 y los 4.600 metros) para dedicarse al pastoreo de llamas y alpacas, y quizá para practicar la caza o extraer sal, y 2) en valles más bajos y

a los indios sus fueros», en *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú* (4 vols., Lima, 1916), 3:71.

[4] Acerca de las consecuencias de este fenómeno para la cubierta edafológica de los Andes, véase Carl Troll, *Structure Soils, Solifluction, and Frost Climates of the Earth* (Wilmette, Ill., 1958).

[5] Véanse los estudios monográficos que figuran en John V. Murra, *Formaciones económicas y políticas del mundo andino* (Lima, 1975), 59 a 115. Cf. Domingo de Santo Tomás al Rey, Lima, 1 de julio de 1550, en *La iglesia de España en el Perú*, ed. de Emilio Lissón Chaves (4 vols., Sevilla, 1943-1946), 1: Núm. 4, 195 y 196; Bandera (1577), «Relación general», 176. Mi comentario acerca de la economía política y las pautas de asentamiento andinas se basa en gran parte en los trabajos innovadores de Murra, cuyos ensayos se recopilaron en *Formaciones*. Murra sugirió muchos de los términos («archipiélago», «verticalidad», «adyacente», etc.) que ahora son frecuentes en los estudios sobre los Andes. También tengo una deuda para con Karen Spalding por múltiples conversaciones y por compartir un manuscrito titulado «The Web of Production».

tierras más calientes para producir hoja de coca, ají, fruta, algodón, madera, quizá más maíz, etc. Al enviar colonizadores *(mitmag)* desde las zonas nucleares, o mediante la conquista de pueblos preexistentes en zonas ecológicas estratégicas, las comunidades incorporaban en sus dominios una serie de «colonias» o «islas» cuyas condiciones naturales les permitían cultivar coca, pastorear animales, extraer sal, etc. Incluso en las zonas nucleares, las prácticas agrícolas y de pastoreo dispersaron a las comunidades en sistemas de asentamiento no contiguo.

Como los hogares y las comunidades definían la viabilidad económica —y por encima de ella, la riqueza— en cuanto a autonomía económica, las comunidades hicieron todo lo posible por crear esos «archipiélagos» de productores dispersos que explotaban zonas ecológicas complementarias. Por ejemplo, los pueblos yauyos y chocorvos, que se asentaron en las punas altas de Castrovirreyna, cultivaban campos de algodón en los valles más cálidos que descendían hasta la costa del Pacífico. Los grupos étnicos asentados en la región del Río Pampas de Vilcashuamán competían con otras comunidades por las tierras cálidas productoras de coca de las zonas septentrionales de Lucanas. El pueblo soras de Lucanas oriental recorrió más de 100 kilómetros para extraer sal cerca de Huamanga, al noroeste, y para cultivar ají en las tierras cálidas costeras al sudoeste [6]. Al trabajar en tantos microambientes diferentes como podían, estos pueblos y otros limitaron su dependencia del trueque con otras comunidades u otros grupos étnicos.

Dentro de este contexto, los hogares y los grupos de parientes intentaban poner a su propio alcance los requisitos para producir todos los productos agrícolas, pecuarios, minerales y manufacturados que necesitaban. Mediante la combinación de actividades agrícolas, pastoriles y de tejido en el hogar o en el grupo más extenso de parientes, estos pueblos redujeron al mínimo la dependencia respecto de grupos especializados de trabajadores externos al grupo de parentesco. Es cierto que algunos hogares, grupos de parentesco o comunidades se fueron especializando en actividades como la alfarería, la platería, el trasquilado de ovejas o el pastoreo. Pero, al menos en las sociedades en pequeña escala dispersas por toda Huamanga, la autonomía económica constante de los hogares frenó la aparición de una división compleja del trabajo basada en esa especialización. Los artesanos seguían trabajando la tierra y ejerciendo el pastoreo; los pastores especiales encargados de cuidar de los animales de la comunidad seguían teniendo derecho a los campos y los animales del hogar; los trabajadores enviados a cultivar los campos de

[6] AGN, JR, Leg. 24, C.65, 1618, ff. 252 r-v, 268 r; RPIA, tomo 13, partida LV, 331; Monzón y otros (1586), «Descripción ... de Atunsora», 224.

coca volvían para atender a sus intereses en la zona nuclear[7]. Pese a una cierta estratificación y especialización, los hogares mantenían el derecho y la obligación de producir alimentos, tejer su propia ropa y demás[8].

El impulso hacia la autonomía económica implicaba el control directo de microambientes dispersos. Pero, expresado en términos prácticos, ¿cómo podían los hogares movilizar el acceso a tierras y recursos dispersos, y a la mano de obra necesaria para trabajarlos? El acceso a la asistencia en forma de mano de obra de otros hogares era, después de todo, la clave del bienestar económico en el sistema agrícola andino, de gran densidad de mano de obra. Sin un trabajo en equipo, ¿cuántas faldas pedregosas se podían despejar, o en cuántas se podían hacer terrazas? ¿Cuántos campos de patatas y cereales se podían plantar y cosechar? ¿Cuántas zonas ecológicas se podían explotar? Sin relaciones cooperativas, ¿quién iba a construir y mantener los canales de riego? ¿Cómo podía uno protegerse bien ante las incursiones injustas contra campos dispersos?

Ahí es donde el principio de la comunidad hacía que la autonomía económica resultara más práctica. Los vínculos de parentesco definían la identidad de la gente en términos de «familias» más amplias, que en sí mismas eran componentes de una comunidad o «familia» étnica. Esos vínculos de comunidad entre parientes unieron a los productores dispersos en un régimen de cooperación que proporcionaba la autonomía económica a todos los integrantes de la familia colectiva. Al nivel más íntimo, el del hogar, se calificaba a un gran grupo de parientes de «hermanos» y «hermanas» (hasta los primos terceros descendientes de un tatarabuelo común y que vivían en varias unidades domésticas). Esa trama extensa de parientes «de hogar» se unía con otros grupos para formar un *ayllu* mayor, que era la unidad de parentesco básica de la estructura social andina. Formalmente, el ayllu era un linaje endógamo que afirmaba (por fines sociales) descender del mismo antepasado. Hasta bien entrado el siglo XVII, los pueblos indígenas seguían considerando el matrimonio fuera de sus propios linajes de ayllu como un acontecimiento especial y excepcional[9]. Sin embargo, la agrupación del ayllu era mucho

---

[7] AGN, DI, Leg. 4, C.61, 1616, ff. 86 rv, 93 v-97 r; RPIA, tomo 21, partida XLVII, 459; Bandera (1557), «Relación general», 176 a 177. Cf. Murra, *Formaciones*, 64, 70 y 71, 78 a 80; Karl Marx, *Formaciones Económicas Precapitalistas*, trad.

[8] Compárese la pauta hallada en sociedades de la costa por María Rostorowski de Díez Canseco, *Etnia y sociedad: costa peruana prehispánica* (Lima, 1977), 221 a 224, 231, 235, 260 a 262.

[9] Así se describía el matrimonio en el ayllu en AGN, DI, Leg. 6, C.119, 1648, ff. 110 v, 111 r, 111 v, 115 v, 120 v, 121 r, 125 r.

más flexible en la práctica que en la teoría, pues denotaba simultáneamente ayllus menores y mayores (ayllus dentro de otros ayllus), permitía matrimonios exogámicos estratégicos que podían crear nuevos ayllus, etcétera [10].

Al calificarse de «hermanos» descendientes de un dios-antepasado mítico, los ayllus ampliaban los límites del grupo de parentesco para incluir un todo mayor [11]. Al unir los hogares en ayllus, incorporar esos ayllus primarios en linajes de ayllus más extensos y forjar los ayllus más extensos en grupos más inclusivos de pueblos emparentados, el parentesco servía como un idioma que definía los límites de una comunidad, una tribu o un grupo étnico (utilizaré estos términos de manera intercambiable, aunque en general el de «comunidad» implicará una población en menor escala, que puede formar parte de una familia étnica o tribal más extensa).

Dentro de esta red imbricada de relaciones de parentesco que se retrotraía para incluir varias generaciones de antepasados, las personas y las familias encontraban su identidad y los medios de supervivencia [12]. Los campos, los pastos, las aguas y los animales dispersos a disposición de las famiales andinas no les pertenecían como propiedad enajenada, sino que más bien pertenecían al dominio colectivo de sus ayllus, comunidades y grupos étnicos. Es cierto que cada hogar y cada ayllu en el seno de la comunidad trataban de lograr la autonomía económica y el acceso directo a los diversos microambientes. Pero esas unidades existían como dependencias de redes más amplias y no como entidades libres e independientes. Era por pertenecer a un ayllu mayor por lo que un hogar ejercitaba derechos a tierras, animales y mano de obra. El trabajo para las autoridades locales y estatales tendía a organizarse en forma de tareas comunes que se asignaban a los ayllus. La movilidad social

---

[10] Acerca de la orientación simultáneamente endogámica y exógena de los linajes del ayllu y las posibilidades de seguir la descendencia matrilineal o patrilinealmente, véase R. T. Zuidema, *The Cegue System of Cuzco* (Leiden, 1964), 26 y 27, nota 10; Billie Jean Isbell, «Parentesco andino y reciprocidad», en *Reciprocidad e intercambios en los Andes peruanos,* comp. por Giorgio Alberti y Enrique Mayer (Lima, 1974), 132.

[11] Véase, por ejemplo, Francisco de Avila (*circa* 1598), *Dioses y hombres de Huarochirí,* trad. de José María Arguedas (Lima, 1966), 63, 65, 139, 141, y las listas de dioses-antepasados en Cristóbal de Albornoz (*circa* 1582), «Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas», ed. de Pierre Duviols, en *Journal de la Société des Américanistes,* 56. 1 (1967), 20 y 21.

[12] Estos comentarios deben mucho a las observaciones de Karl Marx acerca de las relaciones de producción en las sociedades «asiáticas». *Formaciones Económicas Precapitalistas.*

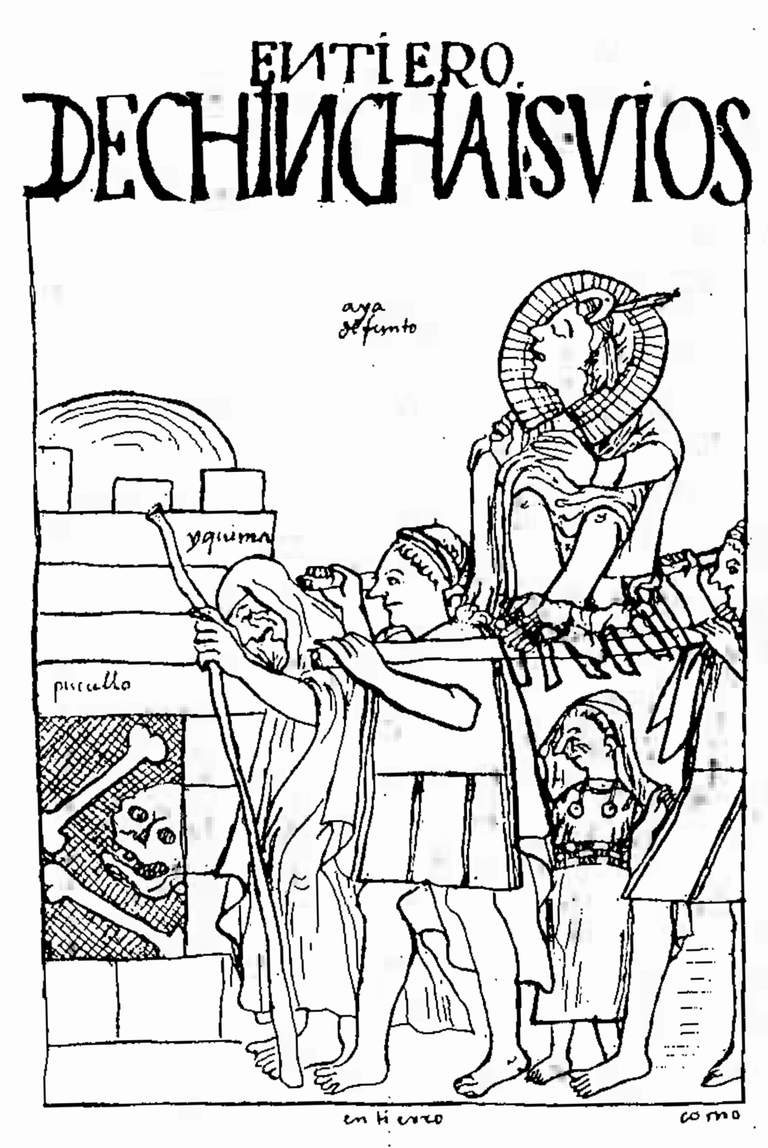
tenía un sentido colectivo, más que individual [13]. Los diversos grupos de parentesco, dioses y autoridades que componían la sociedad general compartían derechos imbricados a un dominio común que nadie podía expropiar realmente. En 1578, cuando se concedieron a la comunidad india de Motoy, en Huanta, 330 pesos en compensación por las tierras que había perdido, cada uno de los hogares y cada una de las personas —incluidos los huérfanos— tenía algún derecho sobre ellas. La comunidad distribuyó el dinero entre todos conforme a un cálculo de los derechos desiguales e imbricados de que gozaban todos los hogares y todos los miembros a la propiedad de la comunidad [14].

En este contexto, los hogares y los ayllus activaban y reforzaban vínculos comunitarios o étnicos al efectuar intercambios recíprocos de mano de obra entre «parientes». Esos intercambios aportaban energía para trabajar los recursos, y unían a los productores dispersos en relaciones de cooperación. La riqueza en la sociedad andina procedía del acceso a la mano de obra basado en la construcción de esa red de parentesco y obligaciones mutuas. El intercambio recíproco de servicios movilizado por grupos de parientes *en el seno* de sus ayllus se convirtió en el modelo ideal ampliado hacia afuera a los vínculos *entre* ayllus de la comunidad o el grupo étnico, más amplios. Esa ampliación de la cooperación permitía a los grupos extenderse cada vez más en busca de recursos distantes y realizar tareas colectivas, como las de riegos y construcción de puentes y de terrazas; en resumen, aumentar las fuerzas productivas de las que disponían. El intercambio equitativo era el principio central que regía la reciprocidad local. Los «regalos» e intercambios que definían esas relaciones estaban cuidadosamente calculados, con una precisión y una formalidad cada vez mayores a medida que las peticiones de mano de obra iban pasando de grupos de parientes más cercanos a más lejanos [15]. El término de *ayni,* que sirve de palabra raíz para la reciprocidad medida, tanto en el idioma quechua como en el aymara, reflejaba el espíritu que regía las relaciones laborales en los contextos comu-

[13] Karen Spalding, *De indio a campesino: cambios en la estructura social del Perú colonial* (Lima, 1974), 69; John V. Murra, «The Economic Organization of the Inca State» (tesis doctoral, Universidad de Chicago, 1956), 72, 251, 308. La tesis de Murra existe también en castellano: *La organización económica del estado Inca* (México, 1978).

[14] ADA, Corregimiento, Causas Ordinarias [Leg. 2], 1678, ff. 937 v-938 r.

[15] Véase Polo, citado en Murra, *Formaciones,* 28. Véase una tipología útil de los intercambios recíprocos en la sociedad andina contemporánea en Enrique Mayer, «Las reglas de juego en la reciprocidad andina», en *Reciprocidad,* comp. por Alberti y Mayer, 45 a 62.



La importancia de los antepasados en las culturas andinas. Al muerto se le lava y se le viste con sus mejores atavíos, se le honra con una procesión y una fiesta, después se le deposita en un lugar de reposo como una tumba o una cueva. El calendario anual comprendía otros festejos y ofrendas a los antepasados.

En todas las ilustraciones de la *Nueva corónica* de Poma de Ayala, la última palabra que aparece en el pie a la derecha es la primera de la página siguiente; por eso no se transcribe otra vez. *(N. del T.)*

nitarios. En quechua, *aynillmanta llamkakuni* significaba «trabajar lo mismo para otro que él para mí» [16].

Como relación laboral preferida que definía el intercambio entre una comunidad de parientes, la reciprocidad ayni fomentaba una comprensión particular de los derechos y las obligaciones, de la justicia y la venganza. El vocabulario indígena demuestra que los pueblos andinos concebían ideas como la justicia, las represalias y el mal comportamiento en términos de equilibrios y desequilibrios en la calidad moral de las relaciones de cada uno —juzgadas conforme a criterios de derechos y obligaciones recíprocos— con los hogares, las ayllus, las autoridades, las fuerzas sobrenaturales, etc. Un vengador o *ayniycamayok* era literalmente el guardián de una relación ayni de reciprocidad [17], que seguía los principios del ayni mediante el castigo de todo daño con otro igual. El concepto de *tincu* («lo que es justo, lo que es impecable, acabado y completo») [18] vinculaba la justicia a un concepto de encuentro entre entidades idealmente iguales y emparejadas recíprocamente. En el quechua del siglo XVII, un tincu era la «reunión o el encuentro de dos cosas». Un aspecto de un encuentro tincu era la competición, una tentativa de sacarle ventaja a la otra parte. *Tincuni* significaba encontrarse para combatir; un *tincucmasiy* era «mi adversario en los festivales, en los deportes, en las peleas». Pero el otro aspecto de los puntos de encuentro tincu era el de la cooperación, la igualdad, el ajuste. El modificador *tincuska* calificaba a «algo ajustado, correcto». *Tinqui* era el término utilizado para describir «un par de cosas iguales, como guantes, calcetines, zapatos, orejas, ojos». Las cosas emparejadas con algún fin recibían el nombre de *tinquipura tinquintin*. La partícula modificadora *pura* indicaba la forma ideal de emparejamiento recíproco: «los unos con los otros, uno con otro, uno y otro, mutuamente» [19]. El concepto tincu de lo «justo» o lo «perfecto» se refería al emparejamiento necesario de entidades distintas en relaciones idealmente equivalentes, pero a menudo conflictivas, a fin de lograr una unidad mayor. Al igual que en las sociedades africanas organizadas conforme a principios tribuales de «familias», los pueblos andinos concebían la justicia en términos de la calidad moral de las relaciones de obligación mutua, en términos de restablecer el «equilibrio» o de reconciliar a enemigos [20].

---

[16] Diego González Holguín (1608), *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada qquichua o del Inca,* ed. de Juan G. N. Lobato (Lima, 1901), 41.

[17] La partícula modificadora *camayok* indica a un guardián. González Holguín (1608), *Vocabulario... del Inca,* 49.

[18] Inserción hecha por el autor de la edición, Juan G. N. Lobato, *ibid.,* 362.

[19] *Ibid.,* 362, 280, respecto de todas las definiciones.

[20] Véase Tristán Platt, «Symmétries en miroir. Le concept de *yanantin* chez

O sea, que las comunidades andinas no sólo invocaban las relaciones de reciprocidad como una relación laboral básica que permitía a los «parientes» ampliar su ámbito económico, sino también como un valor cultural que configuraba gran parte de la vida social de la comunidad. Por ejemplo, lo que nosotros calificamos de «caridad» solía adoptar el matiz de un intercambio recíproco. La comunidad plantaba los campos asignados a los ancianos y los impedidos, pero éstos a su vez prestaban unos servicios esenciales como adivinos, brujos y curanderos [21]. Esas prácticas, como las referencias múltiples en las «palabras raíces» andinas, expresaban un ideal de intercambio recíprocamente equilibrado entre los copropietarios de un dominio común.

Estratificación, rivalidad, conflicto

Sin embargo, la realidad no siempre se adaptaba a esos ideales. Como veremos más adelante, el impulso hacia la autonomía económica, el carácter de «familia tribual» de la identidad y la propiedad, y los intercambios recíprocos que regían el trabajo cooperativo eran todos ellos factores inseparables de la dinámica de estratificación social, rivalidad y poder.

Por ejemplo, las relaciones de reciprocidad no funcionaban como una expresión idílica de una armonía imperturbable, sino más bien como una institución cultural manipulada por diversos grupos en sus relaciones sociales. El ayllu con menos hogares o con menos vínculos de parentesco que se pudieran reflejar efectivamente en una asistencia laboral tenía que trabajar más tiempo y más intensamente a fin de realizar su parte de las tareas de la comunidad [22]. Los intercambios o las contribuciones iguales de tiempo de trabajo no implicaban que las partes que intervenían en ellos fueran efectivamente iguales. Por el contrario, la dinámica de una reciprocidad cuidadosamente medida dependía de las alianzas entre hogares competitivos y linajes a menudo desiguales, todos los cuales aspiraban a la autonomía económica, la riqueza y el poder. La competencia y la desigualdad impartían un carácter «de doble filo»

---

les Macha de Bolivie», *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations,* 33 (1978), especialmente 1106, nota 13; Paul Bohannan, *Justice and Judgment among the Tiv* (Oxford, 1957), 195 (citado por Platt); Meyer Fortes, *Oedipus and Job in West African Religion* (Cambridge, 1959), reimpreso en *The Anthropology of Folk Religion,* comp. por Charles Leslie (Nueva York, 1960), 33. Cf. el notable cuento de Enrique López Albújar, «Ushanan-Jampi», en sus *Cuentos andinos* (Lima, 1920), 43 a 56.

[21] Polo (1571), «Relación de los fundamentos», 115 y 116.

[22] Murra, *Formaciones,* 34.

oneroso a las relaciones de reciprocidad *en el seno* de «familias» regionales o locales estratificadas. Entre los pueblos de Huarochiri al nordeste de Lima, por ejemplo, se consideraba que el grupo checa estaba constituido por los «hermanos menores de los quintes, y por eso odiaban tanto a los quintes». ¿Por qué estaban las relaciones entre los «hermanos» mayores y menores en el linaje teñidas de hostilidad? Porque los «hijos» menores de los dioses-antepasados Pariacaca y Tutayquiri eran «hijos a los que se tenía poco en cuenta, y por eso se les daban muy pocas tierras y poca ropa» [23].

La extensión de las redes de parentesco y de reciprocidad que permitían una sociedad más amplia generaban también, pues, conflictos estructurales entre la lealtad al ayllu propio o a los parientes más cercanos del «hogar» propio, y la necesidad de cooperar con los parientes competitivos en contextos comunitarios o étnicos más amplios que pudieran explotar una gama mayor de recursos [24]. Los ayllus grandes, e incluso los pequeños, de los pueblos lucanas y soras en el sur de Huamanga mantuvieron un sentido tan fuerte de identidad y de intereses separados que hablaban lenguas o dialectos locales diferenciados [25]. El mismo impulso hacia la autonomía social y económica que hacía que el intercambio igual entre parientes fuera el medio preferido de cooperación económica también engendró rivalidades que enturbiaban las relaciones entre hogares desiguales o «hermanos» de ayllu. No es de extrañar que el verbo aymara correspondiente a intercambio recíproco de trabajo («trabajar para otros con objeto de que ellos trabajen después para él») significara al mismo tiempo «contradecir, o discutir los unos con los otros» [26].

Incluso las sociedades más primitivas tienen dirigentes o autoridades que custodian las normas y los intereses colectivos del grupo. En la sociedad andina, desde la división de la comunidad general o grupo étnico en dos mitades emparentadas, pasando por otra subdivisión en cuatro o

---

23 Avila (*circa* 1598), *Dioses y hombres*, 181.

24 Agradezco a Karen Spalding que me haya facilitado sus notas sobre los archivos de pleitos coloniales por tierras. En ellas se documentan las rivalidades internas en el seno de una red de agrupaciones y lealtades más amplias. Spalding ha encontrado muchos pleitos costosos entre ayllus de la misma *waranga* (grupo de unas mil unidades). Sin embargo, en un enfrentamiento con un linaje de otra waranga, un ayllu podía contar con que toda su waranga lo apoyaría en sus reivindicaciones, pese a las rivalidades internas que pudiera haber.

25 Véase Monzón y otros (1586), «Descripción ... de los Rucanas Antamarcas», 239, 241, 243; *id.* (1586), «Descripción ... de Atunrucanas y Laramati», 228, 230, 232; *id.* (1586), «Descripción ... de Atunsora», 221.

26 El verbo aymara es *aynisitha*. Ludovico Bertonio (1612), *Vocabulario de la lengua Aymara*, ed. de Julio Platzmann (2 vols., Leipzig, 1879), 2:29.

más linajes o pueblos, hasta la proliferación de ayllus más pequeños y más íntimos, a cada nivel de organización social y para la comunidad como un todo, un señor *kuraka* simbolizaba la unidad de identidad y de intereses de su pueblo. Un kuraka —muy excepcionalmente una mujer— heredaba su cargo gracias a una relación de parentesco cercano con el señor anterior [27]. Igual importancia tenían las relaciones de reciprocidad local que regían el intercambio entre los hogares y los ayllus de la comunidad y establecían criterios culturales para juzgar las responsabilidades y los privilegios legítimos de la autoridad del kuraka. Entre otras obligaciones, el señor kuraka había de representar al grupo, defender su dominio contra las intrusiones de otros ayllus u otras comunidades, redistribuir los derechos a las tierras y hacer que se impusieran las reivindicaciones legítimas a los recursos, atender a la circulación y el almacenamiento de los productos en las zonas nuclear y adyacentes del archipiélago económico del grupo, organizar el trabajo y los rituales y distribuir generosamente un río de «regalos». A su vez, un kuraka de alto nivel adquiría derechos especiales a servicios laborales. A cambio de su gestión de las normas y los intereses de la comunidad, «su» pueblo (organizado por ayllus» le labraba los campos, le apacentaba los animales, le tejía el paño y atendía a las necesidades de su hogar, como las de agua y madera [28].

El intercambio entre los jefes y sus «parientes» tenía que parecer más o menos equivalente para que gozara de legitimidad. Los rituales de reciprocidad expresaban una transacción social calculada, más bien que una institución automática: el jefe tenía que «solicitar» los servicios de los ayllus de su zona [29]. Un señor étnico que tuviera éxito vinculaba a su gente con él mediante un estilo «generoso» que redistribuía los productos excedentes en forma de «regalos» de los almacenes personales y comunitarios. Al consolidar unos vínculos funcionales de obligaciones mutuas con los ayllus de su jurisdicción, un kuraka principal no sólo

---

[27] Véase Monzón y otros (1586), «Descripción ... de Atunrucana y Laramati», 231; Bandera (1557), «Relación general», 178 y 179; BNP, A 371, 1594, *passim*. Aunque no conozco casos de jefas en Huamanga *antes* de la conquista española, las nuevas investigaciones sugieren la posibilidad de que futuros estudiosos descubran grandes pautas de autoridad y jefatura femeninas. Véase Irene Silverblatt, «Andean Women in the Inca Empire», *Feminist Studies*, 4:3 (1978), 37 a 59; Silverblatt, «Andean Women under Spanish Rule», en *Women and Colonization: Anthropological Perspectives*, comp. por Mona Etienne y Eleanor Leacock (Nueva York, 1980), 149 a 185.

[28] Véase Bandera (1557), «Relación general», 178; Carabajal (1586), «Descripción ... de Vulcas Guaman», 206; Monzón y otros (1586), «Descripción ... de Atunrucana y Laramati», 231.

[29] *Formaciones*, 215 y 216.

podía contar con ayuda temporal en la agricultura de toda la comunidad, sino también con rotaciones de trabajadores de *mit'a* durante períodos limitados de servicio, e incluso de servidores permanentes, los *yana*, durante toda su vida [30].

En la relación entre la élite kuraka y el hogar o el ayllu de trabajadores advertimos una dinámica enfrentada en potencia con la ausencia general de una división del trabajo o de intereses que pudiera dividir a la sociedad en clases opuestas. Por una parte, el señor étnico simbolizaba la unidad comunitaria de su pueblo. Su prestigio se debía a su condición de custodio o gestor —no de propietario ni de creador— de las propiedades y las normas de la comunidad. Mediante la gestión de las actividades de la comunidad y la redistribución «generosa» de los excedentes acumulados, el jefe se ganaba la legitimidad como representante que encarnaba la colectividad y sus intereses. Por otra parte, el intercambio «recíproco» entre un kuraka principal y su pueblo ya no representaba un intercambio auténticamente mensurable de tiempo de trabajo igual en la producción, que era la norma que regía la reciprocidad entre los hogares y los ayllus. El beneficiario de un grupo de trabajo —fuese una pareja de recién casados que acogiera a un proyecto de construcción de su vivienda, o un kuraka que patrocinara la recolección comunitaria de los campos a él asignados— trataban de crear un estado de ánimo festivo, una sensación más amplia de unidad y de festejo, para lo que obsequiaban a los trabajadores con comida y chicha. Pero no se podía contar con que más adelante el kuraka, al contrario que los recién casados, devolviese un trabajo productivo en un contexto análogo. Una cierta ironía o «doble filo» matiza una relación «recíproca» en la que el jefe que pide reiteradamente mano de obra lo hace en un contexto de «generosidad», y quienes le prestan sus servicios lo hacen con alegría, en medio de canciones, bailes y festejos. El jefe de éxito ofrecía a su pueblo una buena gestión y un río de «regalos» y de hospitalidad; el pueblo, a su vez, se lo devolvía con su trabajo, y lo eximía del trabajo productivo en el campo [31].

Un señor astuto de un grupo numeroso podía crear una red de dependencias y de obligaciones mutuas que reforzaban su posición privilegiada como dirigente de la comunidad. En Lucanas Andamarcas algunas élites

[30] *Ibid.*, 211 a 221; Bandera (1557), «Relación general», 178.

[31] Cf. Nathan Wachtel, *Sociedad e ideología: ensayos de historia y antropología andinas* (Lima, 1973), 59 a 78, esp. 64 a 69; Maurice Godelier, *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas* (Madrid, 1974), 176 a 197, esp. 188 y 189; Godelier, «Modo de producción asiático y los esquemas marxistas de evolución de las sociedades», en Godelier y otros, *Sobre el modo de producción asiático* (Barcelona, 1969), 20, 24, 30 y 31, 46 a 54.

llevaban tocados especiales para simbolizar su diferenciación como figuras excepcionales de la comunidad [32]. La posición contradictoria de las grandes élites como encarnaciones de la unidad colectiva, que gozaban de relaciones privilegiadas con el pueblo y los recursos, creaba una posibilidad incipiente de división o explotación de clases basada en las relaciones diferenciadas con la propiedad o los medios de producción de la sociedad. En la medida en que las élites autóctonas, o sus parientes primarios del hogar o del ayllu, adquirían la capacidad de ampliar o transformar los principios de parentesco comunitario en una dominación basada en su organización de la fuerza militar, política, económica y (como veremos más adelante) religiosa, las relaciones sociales iban adoptando un carácter más señorial o autoritario [33]. A medida que el intercambio de servicios mutuos entre las élites y los hogares comunes iba pasando al nivel de reinos regionales en gran escala y por último al Estado inca, la «reciprocidad» se iba haciendo menos íntima, se iba liberando de los vínculos del parentesco, se hacía más directamente jerárquica y más vulnerable al sabotaje o a la rebelión [34].

Pero en las sociedades locales y regionales de Huamanga esa dinámica existía más bien como una tendencia incipiente que como un régimen establecido, como una semilla cuya fructificación dependía de circunstancias históricas. Es posible que se difundiera una tendencia más fuerte a las relaciones de clase por toda Huamanga cuando fueron surgiendo en la región estados expansionistas o comunidades políticas en gran escala, como el Imperio Wari (*circa* 800) o la Confederación Chanka (*circa* 1430) [35]. Pero la conquista inca (¿*circa* 1460?) limitó la autonomía de las élites locales y transformó a las comunidades o los grupos étnicos independientes en campesinados subordinados cuyo excedente de trabajo sustentaba al Imperio Inca. Además, al trasladar a una serie de pobla-

---

[32] Monzón y otros (1586), «Descripción ... de los Rucanas Antamarcas», 243. Sobre la importancia simbólica del paño en la sociedad andina, véase Murra, *Formaciones*, 145 a 170.

[33] Cf. Marx, *Formaciones Económicas Precapitalistas*, sobre formas más democráticas o despóticas de organización «oriental»; Godelier, «Modo de producción asiático», 55; Godelier, *Economía, fetichismo y religión*, 182, 191 y 192.

[34] María Rostworowski de Díez Canseco ha demostrado que los pueblos de la costa rechazaban muchas veces el ideal de la sierra de autonomía económica «vertical» —y como alternativa establecían redes comerciales—, a fin de deshacerse de relaciones onerosas con pueblos de las tierras altas. *Etnia y sociedad*, 21 a 95.

[35] Véanse historias de Huamanga antes de los incas en Luis Guillermo Lumbreras, *Las fundaciones de Huamanga. Hacia una prehistoria de Ayacucho* (Lima, 1974); Medardo Purizaga Vega, *El Estado regional en Ayacucho (período intermedio tardío, 1200-1470)* (Huancayo, 1970). Véase asimismo Fernando de Santillán (1563), «Relaciones del origen, descendencia, política y gobierno de los Incas», en *Tres relaciones de antigüedades peruanas* (Asunción del Paraguay, 1950), 45.

ciones étnicamente extranjeras a las zonas del Río Pampas, Huanta, Angaraes y otras, los incas fomentaron la división de la sociedad local en comunidades contrapuestas, en lugar de en comunidades políticas en gran escala [36].

Además, las lealtades a toda prueba a los parientes más cercanos de los hogares y de los ayllus y a las reciprocidades formales entre ayllus tendían a fragmentar la autoridad. La descentralización entre grupos de parientes competitivos y económicamente autónomos limitaba más la evolución de las relaciones de clase en la sociedad local o regional. Los contratos de trabajo entre grupos étnicos y europeos, en los primeros decenios después de la conquista española, requerían la aprobación conjunta de los jefes de varios ayllus a fin de lograr la cooperación de los grupos comunitarios o étnicos. En esos contratos, la unidad suprema de la comunidad no estaba representada en la voluntad de uno o dos señores, sino más bien en las relaciones recíprocas y los acuerdos de una confederación de linajes, cada uno de ellos representado por su propio jefe (o jefes) [37]. A los niveles inferiores de la organización del ayllu (y en algunas zonas para la comunidad como un todo), las élites kurakas no eran sino miembros activos de la comunidad a quienes se les encargaban funciones especiales. Su obligación de representar y gestionar los intereses más amplios del grupo de parientes no los eximían de atender a los cultivos y de pastorear animales [38].

O sea, que en las sociedades locales de Huamanga a principios del siglo XVI la dinámica local y la imperial (la inca) sofocaba el desarrollo de las contradicciones de clase entre la élite de la comunidad y el hogar trabajador o el ayllu. La dinámica de la explotación se centraba, por una parte, en la relación entre la élite y la burocracia incas, y, por la otra, las comunidades conquistadas. En el contexto local, los jefes de los ayllus y de las comunidades mayores seguían representando la unidad

---

[36] Véase un comentario sobre el impacto de la conquista inca en las élites comunitarias y la sociedad local en R. T. Zuidema, «Algunos problemas etnohistóricos del Departamento de Ayacucho», *Wamani,* 1 (Ayacucho, 1966), 68 a 75; John Earls e Irene Silverblatt, «Ayllus y etnias en la región Pampas-Qaracho. El impacto del imperio incaico» (monografía presentada en el III Congreso Peruano del Hombre y la Cultura Andina, Lima, 1977); Spalding, *De indio a campesino,* 71 y 72.

[37] BNP, Z313, 1616, ff. 164 r-165 r; ADA, PN, Romo 1577, ff. 202 r-204 r. Véase un contrato de otra región (Huánuco, al norte de Huamanga) que requirió la aprobación de 16 jefes, en BNP, A455, 1571; cf. BNP, A236, 1597, ff. 20 r, 22 r; Marx, *Formaciones Económicas Precapitalistas.*

[38] Monzón y otros (1586), «Descripción ... de Atunrucana y Laramati», 228; Monzón y otros (1586), «Descripción ... de los Rucanas Antamarcas», 239. Cf. Murra, *Formaciones,* 30, 34 y 35.

comunitaria de sus pueblos. Los señores kurakas realzaban su condición al mejorar el bienestar colectivo de los grupos de parentesco o étnicos frente a la rivalidad con grupos competidores. En el seno de la sociedad local, la dinámica de clase llegó, como máximo, a una forma embrionaria o primitiva.

El resultado fue que el conflicto en el seno de la sociedad, local o regional, tendía a expresar las contradicciones de grupos étnicos o de parientes competidores, y no las de clases sociales opuestas. Como ya hemos visto, incluso dentro de los límites de una comunidad o un grupo étnico, la competencia por la autonomía económica, la riqueza y el poder creaban tensiones y desunión, dividían a las familias étnicas en hogares y ayllus más ricos y más pobres. A esas contradicciones internas hemos de añadir los feroces conflictos de las comunidades y los grupos étnicos rivales por recursos preciosos [39]. En toda Huamanga, los pueblos vecinos mantuvieron su diferenciación, o su separación, étnica de los demás mediante el porte de ropas con dibujos exclusivos, especialmente los tocados, y mediante el empleo de sus propios idiomas o dialectos [40]. La búsqueda por cada grupo de un archipiélago de bolsas productivas fomentaba los conflictos al entremezclar los terrenos y los asentamientos de las diferentes comunidades. Además, en las bolsas de colonias codiciadas en las que los colonizadores mitmaq extraían la sal, cultivaban la coca o el ají, recolectaban frutas, etc., las comunidades y los grupos étnicos se enfrentaban entre sí en un contexto multiétnico en el que todos los grupos maniobraban continuamente para aumentar su participación en los recursos de la zona ecológica. En esos casos, la coexistencia era precaria: los acuerdos sobre división de recursos se derrumbaban en un enfrentamiento abierto [41]. Los restos arqueológicos esparcidos por Lucanas

---

[39] Hay una noticia de enfrentamientos especialmente feroces entre comunidades vecinas de grupos étnicos entremezclados al sur del río Pampas, documentados desde el siglo XVI hasta la actualidad en RPIA, tomo 5, partida VI, 18 a 21; tomo 8, partida XL, 132 a 134; tomo 10, partida CXXIII, 404 a 409; tomo 10, partida CXL, 468 y 469; tomo 13, partida LV, 328 a 334; tomo 14, partida VI, 39 a 60; tomo 21, partida XLVII, 457 a 469.

[40] Monzón y otros (1586), «Descripción ... de Atunsora», 221, 222; *id.* (1586), «Descripción de ... Atunrucanas y Laramati», 228, 232; *id.* (1586), «Descripción ... de los Rucanas y Antamarcas», 239; Carabajal (1586), «Descripción ... de Vilcas Guaman», 206.

[41] Acerca de los adyacentes multiétnicos y los combates por recursos estratégicos, véase Carabajal (1586), «Descripción ... de Vilcas Guaman», 208, 209, 214 y 215; Ribera y Chaves (1586), «Relación de la ciudad», 194; RPIA, tomo 13, partida LV, 331; ADA, Corregimiento, Causas Ordinarias [Leg. 2], 1678, f. 940 v; AGN, Minería, Leg. 2; Ayacucho 1622, f. 79 r; AGN, DI, Leg. 1, C.9, 1567; Leg. 2, C.17, 1573, f. 178 r. Véase asimismo Murra, *Formaciones*, 67 a 69, 79 y 80. El primer documento de AGN, DI citado se comenta y reproduce en Waldemar

y Andahuaylas confirman una historia de guerras y enfrentamientos locales entre comunidades y grupos étnicos rivales [42].

O sea, que el modo de producción local tendía a dividir a los productores en grupos económicamente autónomos y competidores con sentidos localizados o descentralizados de identidad. La contradicción y los conflictos sociales tendían a manifestarse en términos étnicos más bien que de clase. Incluso cuando la organización global de la sociedad creaba relaciones de clase, como ocurría en el Imperio Inca, las contradicciones de clase adquirían un matiz étnico. Los incas, que eran un pueblo extranjero y expansionista, conquistaron a pueblos que antes eran independientes y los convirtieron en un campesinado explotado. Sin embargo, la conquista por invasores extranjeros dio a la explotación económica una coloración étnica, tanto más cuanto que los incas trasladaron a colonias de pueblos extranjeros (mitmaq) a la región para establecer su control. El objetivo de la liberación —un retorno a la condición independiente, la expulsión de los extranjeros— reforzaba la conciencia comunitaria o étnica.

Religión y sociedad

Los hogares y los ayllus andinos gozaban de una vida religiosa y ritual especialmente rica. Las deidades ancestrales adoradas por los pueblos andinos llenaban todos los aspectos de la vida. Las ideologías y las relaciones religiosas prestaban una objetividad externa a las relaciones de parentesco de la comunidad, debido en parte a que dotaban a los dioses de la dinámica misma de la rivalidad étnica y del intercambio recíproco que regían la vida material. Más adelante veremos, asimismo, que las funciones socioeconómicas de la religión iban más allá de su capacidad para confirmar la calidad objetiva y «natural» de la economía política local. El poder de los dioses sobre la vida material también era una importante fuente de control social que reforzaba los privilegios y la autoridad de las élites políticas y religiosas de la comunidad. Por último, el cumplimiento de obligaciones «religiosas» por «hermanos» de ayllu creaba contextos de cooperación al refrenar los aspectos destructivos de las rivalidades locales, y facilitaba las tareas productivas de toda la comunidad.

Espinoza Soriano, «La coca de los mitmas cayampis en el reino de Ancara. Siglo XVI», *Anales Científicos de la Universidad Nacional del Centro del Perú* (Huancayo, 1973), 7 a 67.

[42] Centro de Colaboración Pedagógica Provincial ... de Parinacochas, *Monografía de la Provincia de Parinacochas* (2 vols., Lima, 1950), 1:47.

La mitología y las instituciones religiosas daban una visión explicativa, una visión con coherencia interna del mundo, que servía para interpretar la experiencia. Cuando la colectividad más amplia de linajes del ayllu se reunía todos los años para implorar la lluvia, sabía que el agua era un don que se les hacía a cambio de sus servicios al dios apropiado. Si las lluvias no llegaban pese a los rituales y a las expectativas, el desastre no creaba una crisis de la visión del mundo, ni implicaba que el sistema andino de conocimiento no explicara el tiempo que hacía. Por el contrario, las temporadas largas de sequía significaban que la comunidad no había rendido el homenaje adecuado al dios del trueno, que se había enfadado. Y cuando por fin llegaban las lluvias para eliminar del aire el polvo asfixiante, ¡qué alegría! ¡Ahora el dios del trueno llenaría de vida la tierra agrietada por la sequía, ahora los ayllus podían sembrar los campos y plantar! Cualesquiera fuesen los episodios meteorológicos del año, eran perfectamente inteligibles en el sistema de relaciones lógicas que conocía la sociedad local [43].

Pero si la imagen del cosmos de los pueblos andinos parecía plausible no era simplemente por su lógica y su capacidad explicativa internas, sino también debido a su coherencia con las relaciones locales conocidas. Los grupos de parentesco en el seno de una jerarquía de hogares y de ayllus rendían homenaje a redes paralelas de *huacas*, seres o fuerzas sagrados materializados en montes, aguas, cuevas, piedras, momias de antepasados *(malquis)*, etc. [44]. Como fundadoras-creadoras mitológicas, las *huecas* eran antepasados en un sentido social, más bien que estrictamente genealógico. Toda la comunidad o todo el grupo étnico adoraban a un grupo de grandes huacas poderosas, entre ellas las montañas o las aguas *pacarinas*, veneradas como lugares mitológicos de origen [45]. Entre las principales huacas había algunas cuyo prestigio traspasaba las fronteras de determinados pueblos, pero la mayor parte se identificaba específicamente con familias locales o regionales de pueblos. De los diversos linajes de cada grupo, «cada parcialidad o Ayllo tiene su Huaca principal, y otras menos principales». A cada nivel de autori-

---

43 Véase, respecto de la capacidad explicativa de los sistemas de pensamiento no occidentales, Claude Lévi-Strauss, *La mentalidad salvaje* (México, FCE); E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* (Oxford, 1937); R. Horton, «African Traditional Thought and Western Science», *Africa,* 37 (1967), 50 a 71, 155 a 187.

44 Véase una definición de las huacas en Juan de Matienzo (1567), *Gobierno del Perú,* ed. de Guillermo Lohmann Villena, en *Travaux de l'Institut Français d'Études Andines,* 11 (París, 1967), 129.

45 Pablo Joseph de Arriaga (1621), *La extirpación de la idolatría en el Perú,* ed. de Horacio H. Urteaga (Lima, 1920), 21; Albornoz (*circa* 1982), «Instrucción para descubrir», 25 a 35.

dad, los ayllus y los hogares conservaban y adoraban las momias de sus antepasados, «que ellos dicen que son hijos de las Huacas». Los hogares adoraban objetos *conopas,* por lo general piedras. Esos dioses de los hogares actuaban como guardianes de la familia, de sus cosechas, etc. [46].

Así, los pueblos andinos proyectaban su red de grupos de parentesco y de linajes en un espacio cosmológico que daba a cada grupo de parientes, y a la comunidad en general, una objetividad más externa y multigeneracional [47]. «... la [adoración] de [las huecas] es pública y común de toda la Provincia, de todo el pueblo o de todo el Ayllo, según es la Hueca, y la de las Conopas es secreta, y particular de los de cada casa». La experiencia de los extirpadores españoles (clérigos católicos encargados de «extirpar» la religión autóctona) sugiere que las contradicciones internas que afectaban a la vida de la comunidad también condicionaban las lealtades religiosas. Pese al mayor prestigio de las principales huacas regionales, las lealtades parecían intensificarse a medida que se iba descendiendo hacia las deidades relacionadas con los grupos de parentesco inferiores y más íntimos. Los extirpadores habían errado, señalaba un viejo sacerdote, al no quemar las momias de los antepasados muertos, «a quien [los indios] estiman más que sus Huacas». Las conopas domésticas representaban unos problemas enormes, «porque se ha experimentado, que más fácilmente descubran las Huacas comunes, que las particulares que cada uno tiene» [48].

Los pueblos andinos no sólo crearon una red de relaciones de antepasados paralela a sus propias relaciones de parentesco, sino que también dotaron a las relaciones sobrenaturales de la dinámica de la vida material. La mitología expresaba las realidades de la lucha local entre grupos étnicos rivales que luchaban por la autonomía económica y la expansión «vertical». Según los pueblos huarochiríes, su dios antepasado Pariacaca había tenido que expulsar a pueblos de todas las partes de la región a fin de despejar la zona para sus «hijos». Uno de los hijos de Pariacaca, que también era un dios local, derrotó después a los pueblos de las tierras más bajas y más cálidas a fin de aumentar los recursos a disposición de sus siete ayllus «hijos». El combate militar no sólo enfrentaba entre sí a pueblos rivales, sino también a las huacas relacionadas con ellos. Al igual que otros pueblos andinos, los incas ofrecían sa-

[46] Arriaga (1621), *La extirpación,* 22, 25, 27. Al citar de Arriaga también he consultado la traducción publicada en inglés por L. Clark Keating (Lexington, 1968).

[47] Cf. el análisis que hace Meyer Forte de los cultos de antepasados Tale en *Oedipus and Job,* en *Folk Religion,* comp. por Leslie, 47.

[48] Arriaga (1621), *La extirpación,* 27, 74, 140 respecto de todas las citas.

crificios a sus deidades antes de lanzarse a aventuras militares, y pedían que se debilitara a las huacas de sus enemigos [49].

Las mitologías locales proyectaban las expectativas y las tensiones del intercambio recíproco en las relaciones con los dioses. Considérese, por ejemplo, una narración huarochirí sobre Topa Inca Yupanqui, que encabezó a los incas en la mayor parte de sus conquistas entre 1463 y 1493. Topa Yupanqui, tras grandes combates, no logró derrotar a uno de sus enemigos. Se preguntó por qué había honrado a tantas huacas con oro, plata, paños y comida, y convocó a las huacas a una reunión en la plaza del Cuzco. Allí el inca trató de que se le recompensara por sus generosidades y servicios anteriores a los dioses y pidió formalmente la ayuda de las huacas en una guerra que ya había consumido millares de vidas. Al no oír más que silencio, añadió una amenaza de quemar todas las posesiones de las huacas a las que había servido hasta entonces si no lo ayudaban. Por fin, Macahuisa (hijo de Pariacaca) respondió con el juramento de ir a donde quisiera Topa Yupanqui. Para consumar su alianza, Macahuisa envió unas lluvias torrenciales en una campaña que acabó por destruir a la oposición. «Desde ese tiempo, dicen, el Inca reverenció más aún a Pariacaca. Le dio cincuenta de sus hombres de servicio y dijo: 'Padre Macahuisa, ¿qué puedo ofrecerte?'» [50]

La extensión de las relaciones de reciprocidad a un plano sobrenatural de deidades de antepasados hallaba su expresión más viva en el ritual [51]. En las grandes conmemoraciones relacionadas con las cosechas, los ritos de la fecundidad y similares, el sacerdote mayor de la comunidad más amplia supervisaba los preparativos. Advertía a los kurakas y a otros que preparasen *chicha* (cerveza de maíz) y recogía las diversas ofrendas a los dioses. El día señalado los sacerdotes y sus ayudantes ofrecían comida, chicha, paños y otros regalos a una jerarquía de huacas y malquis. Los «hijos» del dios buscaban el bienestar material —«vida y salud y buenas chácaras»— a cambio de aquello. El crepúsculo traía la celebración del *pacaricuc*, vigilia que duraba toda una noche de can-

[49] Avila (*circa* 1598), *Dioses y hombres*, 27, 47, 99, 141, 77; Juan Polo de Ondegardo (1554), «De los errores y supersticiones de los indios...», en *Colección de libros y documentos*, III, 38; John H. Rowe, «Inca Culture at the Time of the Spanish Conquest», en *Handbook*, comp. por Steward, 2: 280 y 281.

[50] Avila (*circa* 1598), *Dioses y hombres*, 130 a 135.

[51] En mis comentarios acerca de los rituales he utilizado la sugerencia de Clifford Geertz de que la función social del ritual es unificar el ethos y la visión del mundo de un pueblo mediante el uso de símbolos sagrados. Geertz define el ethos como un estilo o una calidad de relaciones sociales que incluye implícitamente determinadas ideas y determinados valores. La visión del mundo es una «imagen» más conceptual y objetiva de la forma en que funciona el universo. Geertz, *The Interpretation of Cultures* (Nueva York, 1973), 90, 127.

ciones, bailes, narración de cuentos y abstinencia (de relaciones sexuales y de comer sal y pimienta)[52]. Un acontecimiento crítico del festival —la confesión de culpas como el robo, los malos tratos, el adulterio o el olvido de las deidades— revelaba su significado más profundo. El confesor, decía un extirpador español, «les dize q' se enmiende, etc. Y ponen sobre vna piedra llana de los polvos de las ofrendas, y hace que los sople y con una piedrezuela q' llaman Pasca, q' quiere dezir perdón... el que confiessa le refriega la cabeça, con maíz blanco molido, y con agua le lavan la cabeça en algún arroyo, o donde se juntan los ríos, que llaman Tincuna»[53]. La conjunción de dos ríos, llamada *tincuna,* era la culminación simbólica de la ceremonia. El significado de la purificación ritual andina se hallaba en el concepto tincu de un encuentro o un «punto de encuentro» que establece la unidad, la armonía y la justicia al equilibrar o igualar las relaciones recíprocas[54]. Idealmente, la celebración ritual restablecía el equilibrio en las relaciones recíprocas con los dioses percibidos como antepasados.

O sea, que los vínculos de reciprocidad no sólo insuflaban energía a las relaciones sociales y económicas en la tierra, sino que también alimentaban un sistema de derechos y obligaciones mutuos que definía las relaciones con las deidades-antepasados. Aquellos dioses vivían como personalidades de la comunidad más amplia y cosmológica de cada grupo étnico. Como tutores o guardianes del bienestar de la comunidad, las principales huacas se sumaban a los kurakas como poseedores de derechos especiales a la tierra, los animales y el trabajo. Los ayllus locales labraban tierras asignadas a santuarios de la comunidad antes de sembrar sus propias tierras hacia el final de la estación seca[55]. Al igual que el Inca Topa Yupanqui, los hogares y los ayllus que servían y festejaban a las huacas esperaban recibir a cambio servicios concretos: cosechas abundantes, buena salud, rebaños fecundos, lluvias a tiempo, etcétera[56]. Al igual que en todas las relaciones de reciprocidad, la leal-

---

52 Arriaga (1621), *La extirpación,* 49 y 50; cf. Avila (*circa* 1598), *Dioses y hombres,* 62 a 79.

53 Arriaga (1621), *La extirpación,* 50 y 51.

54 Véase una confirmación de la importancia de la confluencia de dos ríos en la purificación andina en Polo (1554), «De los errores», 35; Cristóbal de Molina (1574), *Relación de las fábulas y ritos de los incas,* en *Las crónicas de los Molinas,* ed. de Francisco A. Loayza (Lima, 1943), 83.

55 Rowe, «Inca Culture», 265 y 266; Murra, «Economic Organization», 157 y 158; Sally Falk Moore, *Power and Property in Inca Peru* (Nueva York, 1958), 133. Acerca de los hogares especiales de las huacas principales en Huamanga, véase Bandera (1557), «Relación general», 176.

56 Acerca de la relación entre el bienestar material cotidiano y las relaciones con los dioses, véase Polo (1554), «De los errores», 8 y 13 a 15; Milona, *Relación de las fábulas,* 83.

tad dependía de las expectativas de servicios del otro participante en el intercambio. Una entidad que no quisiera o no pudiera satisfacer esas expectativas se enfrentaba con la posibilidad de represalias o de un olvido deliberado. Un astuto observador español exhortó a los extirpadores a quemar o destruir las huacas públicamente para demostrar su impotencia, «[p]orque la comunidad tiene en poco la guaca que una vez fue vencida»[57]. Desde el punto de vista opuesto, las huacas se olvidarían o se vengarían de quienes olvidaran sus obligaciones para con los dioses. En general, los pueblos andinos interpretaban los desastres como epidemias, malas cosechas, grandes tormentas o las guerras como obra de deidades ofendidas o olvidadas[58]. Los indios invocaban la confesión para curar de enfermedades, pues «entienden que... están enojados sus Malquis, y las Huacas, y que por esso enferman»[59]. En un sentido fundamental, la mala salud constituía una advertencia de que las relaciones sociales estaban funcionando mal. «Tu mujer es adúltera», decía un mito huarochiri. «Y por ser ella te ha enfermado»[60].

Dada la influencia de los dioses en el bienestar material, las instituciones religiosas constituían instrumentos muy poderosos de privilegio y de control social en la sociedad local. Había que ser idiota para burlarse de la necesidad de mantener relaciones «equilibradas» y «recíprocas» con los dioses. No se podía tomar a broma la autoridad de los sacerdotes, porque sus conocimientos especializados les permitían controlar las relaciones con fuerzas sobrenaturales. La gente iba a ver habitualmente a los confesores-sacerdotes de sus ayllus a fin de lograr una purificación-tincu antes de iniciar un viaje largo o cuando padecía una enfermedad[61]. Como «agente» de una huaca importante, el *huacamayoc* dirigía los rituales necesarios para lograr el favor de una deidad, y administraba los considerables derechos sobre ganados, tierras y mano de obra que exigía el dios. Aquellos sacerdotes gozaban de autoridad suficiente para «reprehende[r] a los descuidados en el culto, y veneración de sus Huacas». «Consultados para todas las cosas», y formaban el grupo de curanderos que dirigían los sacrificios a las huacas o las conopas de sus clientes[62].

Las relaciones de un grupo con los sacerdotes de alto nivel encarna-

[57] Albornoz (*circa* 1582), «Instrucción para descubrir», 37

[58] Véase Avila (*circa* 1598), *Dioses y hombres*, 47, 49, 149, 151; Felipe Guaman Poma de Ayala (1615), *Nueva crónica y buen gobierno* (México, 1980), 109, 137, 158, 286.

[59] Arriaga (1621), *La extirpación*, 52.

[60] Avila (*circa* 1598), *Dioses y hombres*, 39. Véanse ejemplos de la relación entre la buena salud fisiológica y las relaciones sociales en Molina (1574), *Relación de las fábulas*, 13 a 15, 33.

[61] Arriaga (1621), *La extirpación*, 33, 52.

[62] *Ibid.*, 32 y 33.

ban una contradicción en potencia análoga al intercambio recíproco entre kuraka principal y hogar o ayllu. El sacerdote, igual que el jefe, ofrecía y controlaba unos servicios indispensables de gestión que necesitaban asignados al sacerdote en nombre de la deidad, festejaban el santuario con donativos y sacrificios, etc. En un sentido profundo, las relaciones políticas y las religiosas se interpenetraban las unas a las otras estilística y conceptualmente. La misma palabra aymara, *angu caura*, servía para designar a una llama ofrendada a los dioses o a una llama guisada para jefes étnicos visitantes. Los indios utilizaban el mismo gesto de echar a volar un beso para expresar su reverencia por los señores políticos y los sobrenaturales [63]. De hecho, el sacerdocio comunitario santificaba las instituciones locales al comprometer los linajes con las obligaciones y las relaciones con los dioses-antepasados comparables a las que imperaban en la estructura social «civil» [64].

Como era de esperar, los datos sugieren la existencia de fuertes vínculos entre las élites políticas y religiosas que supervisaban conjuntamente las relaciones de la sociedad. Una inspección religiosa de la Huamanga meridional varios decenios después de la conquista española organizó listas de huacas por kurakas y señores menores [65]. El acceso al sacerdocio se realizaba por lo general dentro de los límites establecidos por las relaciones y la autoridad preexistentes. Los sacerdotes, igual que los kurakas, heredaban sus puestos de sus padres o de parientes cercanos. Pero «... quando falta el primer modo por vía de herencia, o quando les parece, los otros ministros eligen el que juzgan, que será más a propósito, con parecer de los curacas...» [66] Es cierto que tanto hombres como mujeres podían llegar al sacerdocio —especialmente a los cargos menores de adivinación y curandería— por su propia iniciativa. Pero incluso en esos casos, el que se tuviera éxito al reivindicar los derechos del sacerdocio dependía de que el aspirante se viera aceptado por los parientes o por autoridades prestigiosas [67].

---

63 Murra, *Formaciones*, 221; Pedro de Cieza de León (1553), *El señorío de los Incas (2.ª parte de la crónica del Perú)*, ed. de Carlos Araníbar (Lima, 1967), cap. 13. Véase una descripción del gesto *mochar* en Polo (1554), «De los errores», 6.

64 Cf. Fortes, *Oedipus and Job*, en *Folk Religion*, comp. por Leslie, 47.

65 «Relaciones de Amancebados, Hechiceros y Huacas» (1584), en *Las informaciones de Cristóbal de Albornoz: documentos para el estudio del Taki Onqoy*, ed. de Luis Millones (Cuernavaca, 1971), 4/11 a 4/16, 4/22 a 4/27, 4/33, 4/36 a 4/38.

66 Arriaga (1621), *La extirpación*, 36.

67 Véase *ibid.*, Avila (*circa* 1598), *Dioses y hombres*, 113; Polo (1554), «De los errores», 31.

Además de reforzar la autoridad de los sacerdotes y los jefes locales, la práctica religiosa desempeñaba una función unificadora importante en la sociedad local. Como ya hemos visto, incluso en la comunidad o las «familias» étnicas, el modo local de producción tendía a dividir a la gente en grupos rivales de parientes que competían por los recursos. Sin embargo, los rivales competitivos tenían que cooperar entre sí para proteger y ampliar el ámbito económico de la sociedad local. Un cuento huarochirí explica claramente el problema. Cuando el dios-antepasado Pariacaca ensanchó un canal de riego, los animales tuvieron que organizarse para barrer el canal. Pero todos ellos querían ser los primeros y supervisar el proyecto. Por fin, «ganó» el zorro, que se declaró kuraka, pero su mandato tropezó con el desafío de los animales rebeldes [68]. La práctica ritual en el servicio de los dioses principales obligaba a los hogares a sumergir esos antagonismos en la cooperación para realizar las grandes tareas necesarias. De lo contrario, el incumplimiento de las obligaciones pondría en peligro a todos al encolerizar a la deidad olvidada. Los estudios antropológicos de pueblos africanos han demostrado que una forma de controlar los antagonismos entre colaboradores conflictivos es ritualizar la hostilidad en forma de bromas o chistes «amigables». De hecho, determinados rituales dan margen para que se expresen las hostilidades internas, pero de una forma que afirma un principio más elevado y unificador. En las sociedades andinas esa función la desempeñaban los rituales. Permitían a los hermanos de linaje dar rienda suelta a sus antagonismos, pero imponía unas formas «amistosas», o por lo menos controladas, como los intercambios burlones o las competiciones de tipo deportivo. Así, y al orientar la cooperación necesaria al servicio de los dioses, la práctica ritual tendía a domesticar las hostilidades internas, a poner la competencia al servicio de la unidad superior de la comunidad. Al disfrazar las hostilidades con atavíos amistosos, divertidos o burlones, la práctica ritual controlaba idealmente las contradicciones internas en deferencia a un principio superior: el del cumplimiento cooperativo de los derechos y las obligaciones mutuos [69].

Las actividades cooperativas que exigían los rituales tenían una importancia económica porque en las sociedades andinas, al igual que muchas sociedades precapitalistas, se entrelazaban las actividades «econó-

---

[68] Avila (*circa* 1598), *Dioses y hombres*, 51.

[69] Véanse datos acerca de las sociedades andinas en Avila (*circa* 1598), *Dioses y hombres*, 65, 73, 140 a 147; Rowe, «Inca Culture», 263. Véanse importantes contribuciones teóricas basadas en sociedades africanas en Victor Turner, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual* (Ithaca, 1967), esp. el cap. 1; A. R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society* (Nueva York, ed. de Free Press, 1965), 90 a 116.

micas» con las «religiosas». Muchas actividades productivas (la siembra de los campos, la recolección, la limpieza de los canales de riego, etc.) que exigían un trabajo cooperativo entre grupos de parientes competitivos u hostiles se realizaban en un marco ritual[70]. La cooperación ritual en el cumplimiento de obligaciones «religiosas» comunes movilizaba simultáneamente a la red comunitaria de «parientes» para la realización de actividades productivas en común. El ritual, el trabajo cooperativo y la riqueza eran elementos que iban de la mano en la sociedad andina. La creencia en que las relaciones con los dioses afectaban al bienestar material reforzaba la autoridad de las élites de la comunidad, pero estaba arraigada, no obstante, en la experiencia práctica. Como decía un comentario popular, la *waranga* (grupo de unas 1.000 unidades) que trabajaba a fondo en los campos del dios-antepasado Macahuisa se hacía muy rica y gozaba de muchos productos[71]. Al reunir a parientes de ayllu en la adoración de antepasados comunes, al hacer hincapié en la importancia de unas relaciones recíprocas «equilibradas» en todas las dimensiones de la vida, y al movilizar actividades laborales comunes en un contexto festivo supervisado por los señores de la comunidad, la práctica ritual realizaba unos servicios imprescindibles para el modo de producción de la comunidad.

La dominación inca

Cabe concebir el análisis esbozado hasta ahora como un modelo de la dinámica de sociedades locales o regionales independientes. Sin embargo, sabemos que los incas conquistaron Huamanga hacia 1460 y convirtieron a las comunidades y los grupos étnicos en un campesinado cuyo trabajo excedente sustentó a un Estado expansionista (al hablar de «campesinado» me refiero a productores o comunidades agrícolas orientados hacia la subsistencia, cuya integración en una estructura política más amplia los somete a la autoridad y a las exigencias económicas del Estado o de una clase terrateniente de señores). Por tanto, hemos de estudiar hasta qué punto los incas deformaron o transformaron la dinámica interna de la producción local y de la organización social.

La conquista inca no fue fácil. Después de que Pachacuti Inca Yupanqui (1438-1471) lograse derrotar a los chancas en Andahuaylas, tropezó con una resistencia feroz de los grupos étnicos más occidentales. En el sur de Huamanga los pueblos soras y lucanas estaban bien orga-

---

70 Véase un ejemplo sucinto en Avila (*circa* 1598), *Dioses y hombres*, 52 a 55.
71 *Ibid.*, 111.



Siembra de campos de maíz en agosto. Obsérvese la complementariedad de los sexos. Hombres y mujeres trabajaban como unidades para arar la tierra y plantar la semilla. El sol y la luna, deidades masculina y femenina respectivamente, influían en el bienestar de los agricultores. La siembra se realizaba en un clima de fiesta, como se advierte por los trajes de los hombres y por la mujer de la derecha que les trae chicha.

nizados y eran ricos y ferozmente independientes. Resistieron en una fortaleza regional durante más de dos años el asedio inca, hasta que se les agotaron las reservas de comida. En el norte Huamanga, los pueblos angaraes combatieron con la misma desesperación: «Sus habitantes... fueron los más valerosos y esforzados del reino, y así trujeron siempre a sus ingas embarazados en continuas guerras...»[72].

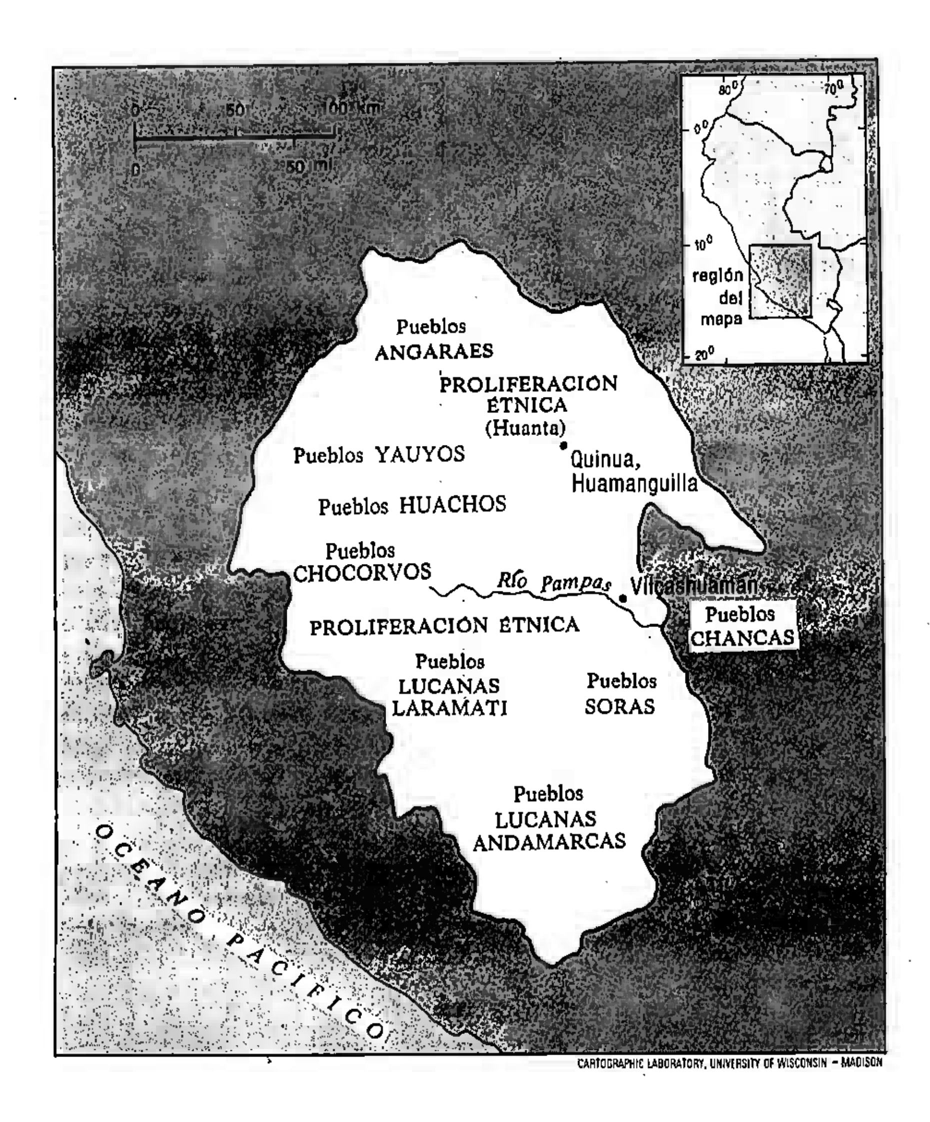
Para dominar la región de Huamanga los incas tuvieron que organizar un aparato de poder estatal impresionante. Poblaron Huanta, Angaraes y el Río Pampas con una serie de asentamientos de etnias foráneas, entre ellas algunos grupos de «incas por privilegio». Algunas de las colonias mitmaq asentadas para establecer la hegemonía imperial recibieron privilegios especiales, como el acceso a los preciados campos de coca, para aumentar su lealtad y su prestigio. Además de intensificar las rivalidades étnicas y la fragmentación preexistentes en esas zonas, los incas establecieron centros de control políticos y administrativo en Quinua y Huamanguilla. Al sur, en Vilcashuamán, establecieron el cuartel general del poderío militar, económico y religioso del Estado. Allí construyeron los gobernantes incas un enorme palacio y templo del sol, acantonaron guarniciones militares y construyeron almacenes estatales en los que guardar coca, lana, carne seca y otras mercancías. El centro urbano y sus almacenes, las poblaciones de trabajadores serviles y las tierras y los rebaños cercanos consagrados al Estado y a sus dioses podían sustentar a una población urbana de por lo menos 10.000 personas[73].

Como estadistas agudos, Pachacuti y su hijo Topa Inca Yupanqui (1471-1493) trataron de actuar dentro de los modos culturales apreciados por todos los pueblos andinos. El Estado, igual que los grandes kurakas, utilizaba la «generosidad» para establecer y reforzar obligaciones y lealtades. Los «regalos» rituales, especialmente en telas, creaban dependencia al obligar a sus receptores a actuar a la recíproca. En lugar de destruir las huacas regionales más poderosas, los incas trataron de asimilar su prestigio al del Estado. Los incas inundaron de rebaños, tierras, servidores y regalos los santuarios pacarinas y otros santuarios prein-

---

[72] Pedro de Cieza de León (1553), *Parte primera de la crónica del Perú*, en *Biblioteca de autores españoles*, vol. 26 (Madrid, 1853), cap. 88; Cieza (1553), *El señorío*, caps. 47 y 48; Marqués del Risco (1684), «Descripción de la provincia de los Angaraes», *RGI*, 202 (cita). Véase también Alfredo Torero, *El quechua y la historia social andina* (Lima, 1974), 151.

[73] Zuidema, «Algunos problemas etnohistóricos», 68 a 75; Risco (1684), «Descripción ... de los Angaraes», 202; AGN, DI, Leg. 1, C.9, 1567, f. 5 r; Earls y Silverblatt, «Ayllus y etnias»; BNP, Z303, 1568, ff. 148 r, 149 r, 149 v, 150 v; Carabajal (1586), «Descripción ... de Vilcas Guaman», 218 y 219; Ribera y Chaves (1586), «Relación de la ciudad», 181.



Nota.—Este mapa es una aproximación simplificada para que el lector se oriente. Ninguna zona era étnicamente homogénea, y las tierras que reivindicaban los diversos grupos estaban dispersas y entremezcladas.

MAPA 2.—*Croquis étnico, centros de control inca,* circa *1500.*

caicos, e hicieron transportar al Cuzco en literas a los principales dioses, como invitados de honor a los festivales reales. Al elevar los recursos y el prestigio de determinados dioses bajo los auspicios de los incas, el Estado esperaba poner a los dioses locales a su servicio, establecer una red de lealtades y de obligaciones mutuas que daría a la dominación imperial un carácter menos forzado. A fin de cuentas, el Estado trataba de presentar las nuevas relaciones como meras extensiones de las antiguas. El Estado aplicó con diligencia las normas de generosidad del trabajo recíproco local mediante las fiestas para sus grupos de trabajo con comida y chicha y el suministro de las materias primas y de las herramientas necesarias [74].

Y, efectivamente, el Estado en general permitió que se mantuvieran la autarquía preincaica y los modos locales de organización de las relaciones sociales y de la producción a cambio de lealtad y servicios laborales. Los ayllus y las comunidades locales realizaban un «intercambio» a largo plazo de dos grandes conjuntos de derechos y obligaciones definidos por John V. Murra. A cambio del trabajo agrícola en las tierras asignadas al Estado y a sus santuarios, los campesinos conservaron su derecho a producir cultivos en las tierras de sus propios ayllus para el consumo local. El Estado no podía exigir un tributo en especie de las cosechas ni de los almacenes de la comunidad. A cambio de tejer paño que suministraban los rebaños y los almacenes del Estado, los ayllus se reservaban derechos exclusivos a la lana y el algodón de sus propios rebaños y almacenes. Las relaciones tradicionales de reciprocidad entre «hermanos» de ayllu seguían definiendo la dinámica de la vida y la producción locales. Como Estado «redistribuidor», el Imperio Inca absorbía la mano de obra excedentaria de un campesinado económicamente autónomo y dispensaba los frutos de esa mano de obra a la población real y sus séquitos, al ejército, a los campesinos obligados a prestación personal, a los beneficiarios estratégicos, etc., pero sin transformar en general los modos locales de producción [75].

Pero, pese a esas continuidades, la conquista por los incas representó para muchas sociedades una ruptura radical. Las tierras reasignadas al Estado, sus santuarios y las colonias mitmaq habían formado parte anteriormente del dominio de grupos locales, que las «tenían y tienen como propios de tal pueblo desde su fundación» [76]. La política estatal agravó

---

[74] Véase Murra, *Formaciones,* 169; Albornoz (*circa* (1582), «Instrucción para descubrir», 17, 20 y 21, 25, 35; Murra, «Economic Organization», 170; Godelier, *Economía, fetichismo y religión,* 183, 191 a 194.

[75] Murra, «Economic Organization», 126, 250 a 309; Godelier, *Economía, fetichismo y religión,* 176 a 184. Cf. Bandera (1557), «Relación general», 179 y 180.

[76] Bandera (1557), «Relación general», 179.

la fragmentación étnica y simultáneamente redujo la autonomía comunitaria o étnica frente a una nueva competencia. El Estado se apoderó de funciones clave de gestión, como la protección o la ampliación de los recursos locales contra las posibles injerencias de otros grupos. Las mejorías o los empeoramientos de la economía quedaron vinculados al servicio al Estado. Los pueblos yauyos situados al norte de Huamanga recibieron pastos en las punas que antes dominaban los pueblos chocorvos de Castrovirreyna; los indios rebeldes de Huancavelica perdieron sus campos de coca que tomaron los mitmaq enviados por los incas [77]. Las obligaciones de trabajar para el Estado y sus dioses redujeron el tiempo de trabajo disponible para los hogares y los ayllus para su propio uso, lo cual les privó de posibles energías y acumulación de excedentes. Además, el Estado creó una clase servil de criados a tiempo completo enajenados de los ayllus y las comunidades locales (sin embargo, todavía en 1532 el Estado seguía obteniendo la mayor parte de sus ingresos de los ayllus económicamente autónomos convertidos en campesinado, y no de la clase cada vez mayor de siervos dependientes) [78].

En resumen, el Estado dejó intactas las relaciones internas de producción de las comunidades, pero las integró en una formación económica más amplia y explotadora. Los pueblos locales mantuvieron orgullosos sus tradiciones orales de resistencia contra los incas invasores [79]. Pese a la considerable capacidad de visión de Estado de los incas, hay fuentes de Huamanga que confirman que la estabilidad política imperial estaba tachada de rebeliones y de bandidismo social [80]. El mantenimiento del control sobre un imperio en expansión se hizo muy caro. La represión de los grupos locales obligaba al Estado a dar de comer a los ejércitos y a buscar recursos generosos para las colonias de mitmaq leales. La estrategia de conciliación para evitar la represión podía resultar igual de cara, si el Estado hacía concesiones que limitaban los excedentes que podía extraer. Por ejemplo, los pueblos lucanas y soras, que eran orgullosísimos, se convirtieron en porteadores «de honor» de las literas del Inca y de sus comunicaciones, y quedaron exceptuados de los de-

[77] Diego Avila Briceño (1586), «Descripción y relación ... de los Yauyos...», *RGI*, 164; AGN, DI, Leg. 1, C.9, 1567, esp. ff. 3 v, 5 r.

[78] Véase Murra, «Economic Organization», 250 a 309.

[79] Cieza (1553), *Parte primera*, cap. 88; Cieza (1553), *El señorío*, caps. 47 y 48; Risco (1684), «Descripción ... de los Angaraes», 202; Poma de Ayala (1615), *Nueva corónica*, ilustración de la pág. 155.

[80] AGN, DI, Leg. 1, C.9, 1567, f. 5 r; Poma de Ayala (1615), *Nueva corónica*, 113 y 114, 377 y 378, 397. Véase asimismo John V. Murra, «La guerre et les rébelions dans l'expansion de l'état inka», *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 33 (1978), 927 a 935.

más servicios de trabajo que se solían exigir a los campesinos[81]. Las frágiles lealtades de que gozaban los incas, y los costos de mantenerlas, indicaban los límites de las tentativas incas de hacer que las prestaciones de trabajo fueran meras extensiones de las relaciones locales. A fin de cuentas, esas prestaciones no se basaban en la red íntima de reciprocidades entre parientes que seguía rigiendo la producción comunitaria, sino en la dominación de un conquistador que organizaba un aparato imponente de poder estatal[82].

La herencia precolombina

La dominación inca dejó en Huamanga una herencia de fragmentación étnica intensificada, de política y de actitudes antiincas y de usurpación de recursos y de mano de obra, pero no cambió verdaderamente la organización interna de la producción local. La decapitación del Imperio Inca, en 1532, comportó un resurgimiento panorámico de economías pequeñas comunitarias y étnicas cuya vitalidad se basaba en siglos de tradiciones y experiencias locales. En una región cuya población total no pasaba de los 200.000 habitantes es dudoso que los grupos étnicos más numerosos tuvieran más de 30.000 almas, o sea, de 5.000 a 6.000 unidades domésticas[83].

Tanto la propiedad como el trabajo y la identidad tenían sus raíces en el subsuelo de la comunidad y el parentesco. Aunque la economía de cada hogar combinaba las aptitudes agrícolas, las pastoriles y artesanales para producir alimentación, un refugio y vestimenta, ningún hogar podía ser completamente autárquico. En el medio vertical andino, los hogares alcanzaban el autoabastecimiento económico mediante la eficiencia en la producción en bolsas ecológicas dispersas, lo cual requería la cooperación en un marco más amplio. De hecho, un paisaje multigeneracional de ayllus y dioses-antepasados, junto con las montañas, las

[81] Poma de Ayala (1615), *Nueva corónica,* ilustración de la pág. 333; Monzón y otros (1586), «Descripción ... de Atunrucana y Laramati», 231; Monzón y otros (1586), «Descripción ... de Atunsora», 222.

[82] Cf. Godelier, «Modo de producción asiático», 22 y 23, 55.

[83] Véanse cifras demográficas de *circa* 1572 y comparaciones con la demografía anterior a la conquista entre los grandes grupos soras y lucanas en Noble David Cook, comp., *Tasa de la visita general de Francisco de Toledo (1570-1575)* (Lima, 1975), 260 a 265; Monzón y otros (1586), «Descripción ... de los Ruanas Antamarcas», 238; *id.* (1586), «Descripción ... de Atunrucana y Laramati», 227; *id.* (1586), «Descripción ... de Atunsora», 221. Obsérvese también el comentario *supra* acerca de los estrechos vínculos locales con los parientes más cercanos del hogar y del ayllu.

aguas y los bienes vinculados a ellas, precedía y presuponía la existencia misma de quienes nacían en aquel mundo. Al pertenecer a ese paisaje comunitario de personas, dioses y naturaleza, se adquiría una identidad, una vinculación a los recursos naturales, un derecho a solicitar la asistencia laboral de los parientes y una serie de responsabilidades. Cuando la comunidad asignaba a un hogar unas tierras que labrar para su subsistencia, la familia no tenía la opción de dejar las tierras en barbecho. Cuando los hogares plantaban los campos asignados a ellos, cumplían con una obligación para con la comunidad[84]. Una jerarquía imbricada de pequeños y grandes linajes de los ayllus y de grandes y pequeños jefes componía una unidad mayor, cuyas partes «tratábanse y comunicábanse como hermanos en las comidas y contrataciones»[85].

Las relaciones de reciprocidad en el trabajo y en los intercambios corrían parejas con un sistema de parentesco comunitario en el cual todos los grupos de parientes buscaban la autonomía económica. El principio del intercambio igual o de contribuciones iguales de mano de obra permitía a los hogares y los linajes rivales cooperar y ampliar su ámbito económico, pese a la competencia, a las desigualdades y a las fricciones. Históricamente, se ha teorizado, en las sociedades en las que tribus o productores económicamente autónomos complementan su producción mediante el comercio de determinadas mercancías, la base inicial del trueque ha sido el intercambio de cantidades equivalentes de tiempo de trabajo contenidas en los productos intercambiados[86]. En la sociedad local andina, los grupos de parientes aspirantes a la autonomía económica tendían a intercambiar el propio tiempo de trabajo en la producción, y no mercancías en una transacción comercial. Como copropietarios de un dominio colectivo, los hogares y los ayllus edificaban una red cooperativa de intercambio recíproco que los comprometía a todos a realizar tareas colectivas, a producir diversos artículos necesarios en zonas ecológicas dispersas y a efectuar la circulación o la redistribución efectiva de los productos entre todos los miembros de la comunidad que contribuían. La reciprocidad entre una comunidad de productores-parientes constituía la institución o la relación central que regía la producción de los aspectos materiales de la vida en la sociedad local.

---

[84] Juan Polo de Ondegardo (1561), «Informe ... al Licenciado Briviesca de Muñatones...», *Revista Histórica*, 13 (Lima, 1940), 176.

[85] Domingo de Santo Tomás al Consejo de Indias, Lima, 1 de julio de 1550, en José María Vargas, *Fray Domingo de Santo Tomás, defensor y apóstol de los indios del Perú: su vida y escritos* (Quito, 1937), «Escritos», 12.

[86] Véase Federico Engels «Complemento al Prólogo», en Karl Marx, *El Capital*, ed. de Engels (3 vols., México, 1965, 3.ª ed. del Fondo de Cultura Económica, trad. de W. Roces), vol. III, 30 a 33.

Las relaciones fundamentales de producción de una sociedad tienden a generar un tipo especial de ethos, de visión del mundo y de sistemas de valores [87]. En la sociedad andina, las obligaciones mutuas de «hermanos» emparentados recíprocamente de la comunidad empapaban los valores y los modos de vida locales. Como ya hemos visto, los conceptos andinos de justicia o de venganza guardaban estrecha relación con un concepto de intercambio «equilibrado» entre quienes estaban emparejados para alcanzar un objetivo, cualesquiera fuesen los conflictos latentes entre ellos. Los pueblos andinos comprendían y juzgaban sus relaciones consigo mismos, con sus jefes y con sus dioses-antepasados en esos términos. Las ideas andinas sobre lo que era moral e inmoral expresaban juicios acerca de las relaciones recíprocas de obligación mutua, y no una adhesión a normas abstractas de comportamiento.

La comunidad, la autonomía económica y la reciprocidad no creaban una vida idílica en la que no hubiera una dinámica divisoria ni contradicciones internas. Por el contrario, el modo local de producción tendía a dividir a los pueblos en ayllus, comunidades y grupos étnicos conflictivos. La división de paisajes locales y regionales en comunidades autárquicas de productores con identificaciones étnicas distintas generó enfrentamientos endémicos por la tierra y por recursos marginales importantes, como la coca y la sal. Incluso dentro de los límites de una comunidad o de un grupo étnico, las distintas familias competían por la autonomía económica, el prestigio y la riqueza. Aunque para existir y tener derechos cada linaje había de pertenecer a una familia tribual más amplia, sin embargo, conservaba un sentimiento separado de identidad, intereses y aspiraciones. De hecho, una estructura social descentralizada de linajes de ayllus imbricados y competitivos —cada uno de ellos con sus propias autoridades políticas y religiosas— infundía en la comunidad más amplia una dinámica de rivalidades y fricciones internas. Así, la dinámica de la vida material en el seno de las comunidades de linajes y ayllus emparentados, y entre varias de esas comunidades, engendraba la estratificación, la competencia y grandes resentimientos.

Además, las relaciones entre las élites políticas y religiosas y sus pueblos creaban posibilidades incipientes de contradicciones de clase. Los jefes locales representaban a la unidad comunitaria y regentaban los intereses de sus ayllus y sus comunidades. Su autoridad, su prestigio y su acceso a los recursos se basaba en parte en la medida en que los parientes los percibían como buenos protectores de las normas y los

[87] Una interpretación vigorosa de la sociedad esclavista de los Estados Unidos en este sentido es la de Eugene D. Genovese, *The World the Slaveholders Made* (Nueva York, Vintage Books, edición de 1971), esp. 118 a 244; Genovese, *Roll, Jordan, Roll: The World the Slaves Made* (Nueva York, 1974).

intereses locales. Pero, a cambio de esos servicios de gestión, los grandes señores edificaban redes de privilegios y obligaciones económicos. Cualquiera fuese la ideología de comunidad y reciprocidad que sancionaba esas relaciones, éstas, sin embargo, diferenciaban a las élites de la masa de hogares, ayllus y pequeños señores trabajadores. Al dominar los servicios indispensables y redistribuir «generosamente» los bienes más preciados y necesarios, los grandes kurakas y sacerdotes se emancipaban del trabajo en la producción y mantenían unas relaciones diferenciadas con el pueblo, el trabajo y los recursos. Pero lo que importa para nuestros fines es que en las sociedades en pequeña escala de Huamanga, los vínculos del ayllu limitaban las contradicciones de clase a un nivel incipiente o latente. Tanto la descentralización como la autonomía económica, la presencia de hermanos, hijos o primos deseosos de sustituir a los kurakas desacreditados en el poder [88] hacían que a las élites les resultaba difícil emanciparse de las normas y las sanciones comunitarias. De hecho, las decisiones de la comunidad tendían a adoptar la forma de un consenso entre una familia de linajes, cada uno de los cuales estaba representado por un señor cuya autoridad se basaba en su capacidad para cuidar los intereses de sus gentes. Salvo en coyunturas históricas muy favorables, la semilla de la dinámica de clase no podía desarrollarse más allá de un estadio muy primitivo.

La vida y las instituciones religiosas desempeñaban múltiples funciones en la sociedad andina. La religión autóctona transformaba una dinámica peculiar de la historia y la cultura andinas en relaciones «naturales», inherentes en el universo. Una cadena de dioses-antepasados emparentados con los ayllus y los hogares de la comunidad daba a las relaciones de parentesco y las estructuras de linaje contemporáneas una objetividad más consagrada por el tiempo. Al dotar a sus mitologías de dioses-antepasados de la dinámica de la rivalidad étnica y del intercambio mutuo de servicios, los pueblos andinos impartían a las relaciones que caracterizaban sus vidas en la Tierra unas proporciones más cósmicas. La función ideológica de la religión estaba emparentada con su función política. Los pueblos andinos creían que sus dioses influían en las fortunas materiales de los vivos, y concebían sus relaciones con las huacas como un intercambio necesario de servicios recíprocos. En la práctica, esas ideologías y esas instituciones brindaban a las élites un medio de control social y sancionaban las relaciones políticas al com-

---

[88] Véanse ejemplos en BNP, A371, 1594; ADA, PN, Soria 1589, f. 67 r-v. Cf. María Rostworowski de Díez Canseco, «Succession, Coöption to Kingship and Royal Incest among the Inca», en *Southwestern Journal of Anthropology*, 16 (invierno de 1960), 417 a 427.

prometer a los ayllus y los hogares en relaciones análogas con los dioses-antepasados.

Por último, las prácticas religiosas desempeñaban una función económica vital que imprimía una cierta verosimilitud a la idea de que las relaciones con los dioses afectaban al bienestar cotidiano de sus pueblos. El cumplimiento de las obligaciones «religiosas» por ayllus «hermanos» solía unir a éstos en tareas cooperativas de producción en un ambiente festivo. Al movilizar esas reuniones de producción y tener controladas las rivalidades y las desuniones, las instituciones religiosas revitalizaban las relaciones de parentesco y de reciprocidad que sustentaban la economía de la comunidad. No es de extrañar, pues, la creencia andina de que «si faltan [de cumplir sus obligaciones ceremoniales]... se tornan estériles» [89].

[89] Avila (*circa* 1598), *Dioses y hombres*, 71.

2. Ascensión y caída de las alianzas postincaicas

Las conquistas fáciles crean místicas falsas. Por ejemplo, muchos de nuestros contemporáneos recordarán la *Blitzkrieg* nazi en Europa; aquellos ataques relámpago dieron al mundo una visión aterradora de la invencibilidad del fascismo. Pero, por lo general, la realidad acaba por imponerse y la mística empieza a derrumbarse. Cuando los nazis se quedaron empantanados en el frente ruso perdieron sus dimensiones sobrehumanas. Hace cuatro siglos y medio, en 1532, los 168 conquistadores que con tanta rapidez derrotaron y capturaron a Atahualpa, el emperador de los incas, impresionaron sin duda a los pueblos andinos con su poderío y su buena suerte. No hace falta asumir interpretaciones ingenuas de los extranjeros como dioses para comprender el halo de invencibilidad que rodeaba a una banda de forasteros que habían derrotado al jefe de un imperio que se extendía a lo largo de miles de kilómetros, ni para comprender también la disposición de las poblaciones locales a adaptarse a ellos. Pero el halo podía irse desvaneciendo, especialmente si los españoles trataban de hacer la transición del mero saqueo a la ocupación territorial y, por último, a la dominación imperial. Tras capturar el Imperio Inca, los europeos tendrían que aprender a gobernarlo.

Los europeos, montados en la cresta de la ola de la explosiva búsqueda española de oro, territorio y salvación católica, querían riquezas y señoríos. Tras la distribución de los metales preciosos llevados a Cajamarca como rescate del Inca Atahualpa, Francisco Pizarro y sus compañeros de conquista se lanzaron al sur, a someter, saquear y regentar una

colonia andina. El saqueo de santuarios prestigiosos y la sed europea de metales preciosos crearon las leyenda popular de que los españoles se alimentaban de oro y plata, en lugar de comida [1]. Pizarro distribuyó encomiendas de indios a sus aliados en la conquista. El encomendero se encargaba de atender a las necesidades militares y políticas de la Corona en la colonia, y de atender al bienestar material y espiritual de los indios paganos «encomendados» a su cuidado. A cambio, podía exigir a sus tutelados tributos y trabajo. Como representante personal de la Corona sobre el terreno, el encomendero podía utilizar su señorío sobre «su» gente para enriquecerse, pero también había de soportar la carga de forjar relaciones coloniales con los nuevos súbditos indios [2].

La seguridad militar se convirtió en seguida en cuestión de la máxima prioridad. El emperador títere inca, Manco Inca, se cansó de sus amigos europeos y escapó a la montaña al noroeste del Cuzco en 1536. Desde su fortaleza escondida en la selva, Manco Inca organizó incursiones que perturbaron las rutas comerciales europeas y hostigaron a las sociedades indias aliadas con los europeos. La resistencia del «Estado neoinca» llegó a plantear tantos problemas que Pizarro decidió consolidar el control y la expansión de los europeos, en los caminos de montaña entre Lima y el Cuzco. Los pocos europeos que habían establecido una población fronteriza en la zona de Huamanga, en Quinua (véase el mapa 2) resistieron precariamente contra Manco Inca y los grupos locales que apoyaban la causa inca. En 1539 Pizarro envió a la región a Vasco de Guevara, veterano de Nicaragua y de Chile, con 25 españoles, con la esperanza de establecer a los españoles de manera más firme en la región de Huamanga [3].

---

[1] Poma de Ayala (1615), *Nueva corónica*, 369 y 370.

[2] Véanse las condiciones de las primeras encomiendas concedidas por Pizarro en Biblioteca del Congreso de los Estados Unidos (Colección Harkness), *Documents from Eerly Peru. The Pizarros and the Almagros, 1531-1578*, ed. de Stella R. Clemence (Washington, D.C., 1936), 154, 170. Véanse comentarios sobre la encomienda en John H. Rowe, «The Incas under Spanish Colonial Institutions», *HAHR*, 37 (mayo de 1957), 159 a 161; Enrique Torres Saldamando (1879-1880), *Apuntes históricos sobre las encomiendas en el Perú* (Lima, 1967); Manuel Belaúnde Guinassi, *La encomienda en el Perú* (Lima, 1945); Manuel Vicente Villarán, *Apuntes sobre la realidad social de los indígenas ante las leyes de Indias* (Lima, 1964), 25 a 100; James Lockhart, *Spanish Peru, 1532-1560. A Colonial Society* (Madison, 1968), 11 a 33 y *passim;* Lockhart, «Encomienda y Hacienda: The Evolution of the Great Estate in the Spanish Indies», *HAHR*, 49 (agosto de 1969), 411 a 429.

[3] Véase Vasco de Guevara (1543), citado por Marcos Jiménez de la Espada en *RGI*, 181 y 182, nota 2; Pedro de Cieza de León, «Guerra de las Salinas», en *CDIE*, LXVIII, cap. 35; Obispo Vicente Valverde al Rey, Cuzco, 20 de marzo de 1539, en *CDIAO*, III, 122; James Lockhart, *The Men of Cajamarca: A Social and Biographical Study of the First Conquerors of Peru* (Austin, 1972), 424. Véase



Supuesto encuentro entre un indio y un español en el Cuzco. El indígena pregunta lo que comen los españoles; la respuesta, según Poma de Ayala, es oro y plata. Pese a sus consecuencias ominosas, el encuentro inicial es amistoso.

Para los encomenderos asentados en aquella zona, que eran más de 20, el problema de la seguridad militar era algo omnipresente en los primeros años. Varios de ellos eran veteranos del aterrador ataque y asedio de Cuzco en 1536-1537 por Manco Inca. Bajo Vasco de Guevara, los españoles decidieron, en 1540, desplazarse hacia el sur a partir de Quinua hacia un lugar más defendible. Ese lugar era el que se convertiría en la ciudad colonial de Huamanga (cuyo nombre oficial, «Ciudad de San Juan de la Frontera de Huamanga» y cuya condición de ciudad no se promulgaron hasta 1544) [4]. Huamanga estaba situada arriba de una zona estratégica al oeste de los neoincas, y los conquistadores intentaron reiteradamente estabilizar una población europea en la ciudad recién fundada a fin de contrarrestar la amenaza de las incursiones de los neoincas y las rebeliones locales [5]. Los que se asentaron en Huamanga consideraban las sociedades indias que esperaban dominar como una fuente de mano de obra y de explotación. La sociedad española exigía el trabajo y el tributo de los indios para las necesidades más básicas: comida, transporte de agua, madera y mercancías, construcción de viviendas y obras públicas como iglesias, caminos y puentes [6]. Pero igual importancia que esas exacciones tenía la necesidad de los españoles de cultivar la lealtad de las sociedades indias locales para defender la presencia europea contra las incursiones incas. El cabildo, o concejo municipal controlado por la élite europea de los encomenderos, trató en 1541 de impedir los abusos, porque «sería... dar ocasyon a los dichos yndios tornasen a matar españoles como antes lo solyan hazer» [7].

El nacimiento de alianzas incómodas

Afortunadamente para los conquistadores, las sociedades andinas tenían sólidos motivos para aliarse con la conquista europea. La destreza

---

un caso concreto de mitmaq incas que combatieron a los españoles en AGN, DI, Leg. 1, C.9, 1567, f. 5 v.

[4] *Los Mercedarios en el Perú en el siglo XVI. Documentos inéditos del Archivo General de Indias*, ed. de Víctor M. Barriga (4 vols., Roma y Arequipa, 1933-1953), 4: 90 a 94; *Libro del Cabildo de la Ciudad de San Juan de la Frontera de Huamanga, 1539-1547*, transcrito por Raúl Rivera Serna (Lima, 1966), 28 a 33, 140.

[5] Véase *Libro del Cabildo*, 47, 64 y 65, 68, 71, 91, 95, 100, 121, 128 y 129, 137, 165, 194, y la nota 3 *supra*.

[6] Véase *Libro del Cabildo*, 21 y 22, 30, 31, 46 y 47, 54, 62, 64, 112, 189; HC, Doc. 985, 1571; BNP, A127, 1547, carta de don Pedro de La Gasca, 27 de diciembre de 1547.

[7] *Libro del Cabildo*, 64.

militar de los españoles, grandes maestros a caballo y con la espada, impresionó a los kurakas que acompañaron a Atahualpa en Cajamarca en 1532. Para sobrevivir, las sociedades campesinas necesitan una sensibilidad especial a las modificaciones en el equilibrio del poder, y los pueblos lucanas de Andamarcas y Laramati reconocieron inmediatamente a los españoles como sus nuevos señores. Los kurakas de los pueblos lucanas de Laramati se proclamaron «amigos de los españoles» cuando pasó por Vilcashuamán el séquito victorioso en ruta hacia su entrada histórica en el Cuzco. Cuando los españoles derrotaron a las fuerzas rebeldes locales y levantaron el cerco inca del Cuzco, esas proclamaciones adquirieron más credibilidad [8]. Además de tener un sano respeto a la capacidad militar española, las sociedades locales de Huamanga percibían unos beneficios positivos en la alianza con los europeos. Por fin podían deshacerse del yugo de la dominación inca y defender sus intereses étnicos en una nueva era postincaica. Algunas de las poblaciones mitmaq asentadas en Huamanga septentrional por los incas regresaron a sus comunidades de origen y dejaron sus vidas de extranjeros entre poblaciones locales hostiles. Los europeos no eran los únicos que saqueaban la sierra andina en los primeros años. Las comunidades locales saqueaban los almacenes consagrados antiguamente a los incas desacreditados y las grandes huacas relacionadas con el Estado. Una población cada vez mayor de *yanaconas* que habían abandonado la sociedad del ayllu para pasar a convertirse en seguidores dependientes de los europeos se sumaron a sus señores en la búsqueda de metales preciosos [9].

En estas circunstancias, y pese a tenues lealtades y a conflictos ocasionales entre los europeos y sus aliados autóctonos, los conquistadores obtuvieron la ayuda que necesitaban. A principios de 1541 llegaron a Huamanga indios de Huanta nordoriental que habían sufrido el peso de los ataques de Manco Inca para advertir de los planes incas de conquistar la nueva ciudad española. El cabildo envió a Francisco de Cárdenas al

[8] Monzón y otros (1586), «Descripción ... de los Rucanas Antamarcas», *RGI*, 238; *id.* (1586), «Descripción ... de Atunrucana y Laramati», *RGI*, 226 y 227; *Gobernantes del Perú*, ed. de Roberto Levillier (14 vols., Madrid, 1921-1926), 2: 103 y 104, 153, 183, 192; Pedro Pizarro (1571), «Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú...», *CDIE*, V, 256.

[9] *Libro del Cabildo*, 47, 69, 100; Juan Polo de Ondegardo (1561), «Informe ... al Licenciado Briviesca de Muñatones», en *Revista Histórica*, 13 (Lima, 1940), 156; sobre los yanaconas como brazo auxiliar de la conquista, véase Nathan Wachtel, *Sociedad e ideología*, 149 a 158; John Hemming, *The Conquest of the Incas* (Nueva York, 1970), 136, 171, 180, 184, 186, 305 y 306, 362. Es posible que algunos de los sirvientes yanaconas de los europeos fueran sirvientes *yana* enajenados de la sociedad del ayllu antes de la conquista española. Acerca de los yana antes de la conquista, véase Murra, *Formaciones*, 225 a 242.

frente de una expedición de 20 españoles y «dos myll amigos yndios» a contener el ataque y «amparar [a] los naturales»[10]. A lo largo de la primera mitad del decenio de 1550 las constantes turbulencias de la guerra civil entre los españoles[11] y los combates con los neoincas causaron problemas a las sociedades locales y sus kurakas. Entre las exigencias de todos los bandos de que les dieran su apoyo logístico y militar, los pueblos autóctonos no podían optar por la neutralidad. Tenían que decidir qué tipo de alianza —dado el equilibrio de fuerzas en su zona— sería el más beneficioso para sus propios intereses étnicos o comunitarios. Las sociedades locales, privadas de la opción de la neutralidad, participaron mucho en las primeras guerras, que «[dejaron a] los yndios destruydos». Aunque algunos de los indios de Huamanga sumaron sus fuerzas a los neoincas, casi todos los grupos —incluso incas asentados en Huamanga— combatieron del lado de la Corona española. El camino estratégico entre Lima, Jauja, Huamanga y el Cuzco hacía que el peso de los combates cayera sobre las sociedades de los distritos septentrionales por los que pasaba: Huanta, Vilcashuamán y Andahuaylas. Además, Huanta y Andahuaylas limitaban con la zona controlada por los neoincas. Un kuraka «questa gualdando un paso de temor del inga» envió en 1544 un mensaje urgente de que Manco Inca, con la ayuda de españoles disidentes, estaba proyectando un ataque que ponía en peligro a los indios encomendados a Pedro Díaz de Rojas. Ni siquiera las sociedades mucho más al sur evitaron verse implicadas en la situación. Cuando Francisco Hernández Girón se rebeló contra la Corona a principios del decenio de 1550, saqueó los grandes rebaños de los soras y los lucanas a fin de abastecerse. Las incursiones provocaron a las élites indias a apoyar la campaña real[12].

Los encomenderos sabían que necesitaban tener unas relaciones de trabajo favorables con «sus» kurakas; los más astutos trataron de consolidar las alianzas con favores y regalos. Los encomenderos y otros españoles solían presentarse ante el cabildo en el primer decenio de Huamanga para pedir mercedes de tierras, estancias para la ganadería o tie-

---

[10] *Libro del Cabildo,* 63.

[11] Véase una historia concisa de las guerras civiles entre los españoles en Lockhart, *Spanish Peru,* 3 a 5; respecto de la función de Huamanga en la política colonial, véase *Libro del Cabildo,* 71 y 72, 73 a 79, 85 a 88, 93 a 96, 98 y 99, 141, 142 a 145, 146 a 150, 152, 159 a 164, 168 a 174, 199; Domingo de Santo Tomás (1555), en *La iglesia de España en el Perú,* ed. de Emilio Lissón Chaves (4 vols., Sevilla, 1943 a 1946), 2: 5 a 7; *Los Mercedarios,* ed. de Barriga, 1: 257 a 262.

[12] Véase BNP, A127, 1547, pág. 17; ADA, PN, Navarrete, 1615-1618/*1627*/1630, ff. 473 r-474 r; AGN, DI, Leg. 6, C.109, 1643, ff. 2 r, 5 v; Bandera (1557), «Relación general», 178; BNP, B44, 1612, f. 8 r; *Libro del Cabildo,* 121, 142 respecto de las citas; Poma de Ayala (1615), *Nueva corónica,* 431 a 433.



Indios soras y lucanas combaten por la Corona española y contra el rebelde Francisco Hernández Girón.

rras de cultivo. Los encomenderos inteligentes lograban que el cabildo también concediera mercedes de tierras a sus kurakas. Los kurakas de Juan de Berrio recibieron diez fanegadas (unas 29 hectáreas) en el fértil valle de Viñaca, al oeste de Huamanga; un kuraka patrocinado por Berrio recibió una merced de 20 fanegadas. Francisco de Balboa pidió al cabildo que concediera 16 fanegadas a su kuraka principal en la rica llanura de Chupas, al sur de Huamanga [13]. Esas tierras eran sinecuras fértiles cerca de la ciudad de Huamanga. Algunas las había reivindicado anteriormente el Estado inca, sus santuarios o los mitmaq incas. Ahora eran objeto de reivindicaciones de los europeos, pero los encomenderos más astutos reservaban o apartaban una parte para sus kurakas. Diego Gavilán reclamó 20 fanegadas para sí en el valle de Chigua, y después hizo que el cabildo le concediera el resto del valle a su kuraka [14]. Diego Maldonado, que era uno de los encomenderos de más éxito, llenó de regalos a los kurakas de su encomienda de Andahuaylas. La élite autóctona recibía un esclavo negro, mulas, caballos, ganado vacuno y finos paños incas y españoles. En una controversia ulterior, un kuraka señaló que esos regalos se les habían hecho «porque [Maldonado] se los deva de seruicios que [le] oviesen hecho» [15].

Las comunidades y los grupos étnicos esperaban que la alianza con los europeos les sirviera para triunfar en sus propias rivalidades autóctonas. Como ya hemos visto, el modo local de producción tendía a dividir a los pueblos autóctonos en grupos económicamente autónomos que competían con los ayullus, las comunidades y los grupos étnicos rivales, por los recursos más preciados. Ahora, las sociedades autóctonas, sin el freno del control inca, trataban de utilizar sus relaciones con los poderosos europeos para proteger o promocionar intereses étnicos. Por ejemplo, en 1557 los pueblos lucanas de Laramati denunciaron que los grupos vecinos estaban adentrándose en terrenos de caza suyos y muy valiosos. Con ayuda de su encomendero, Pedro de Avendaño, secretario del Virrey y residente en Lima, lograron que el Virrey prohibiera la caza contra los lucanas andamarcas, los yauyos, los huancas, los parinacochas y los pueblos de la costa en torno a la zona de asentamiento de los lucanas de Laramati [16]. Los chancas de Andahuaylas, feroces rivales de los incas

---

[13] *Libro del Cabildo*, 45, 50 y 51, 130 (respecto de otros casos, 38, 45, 48, 61, 120, 124, 132).

[14] *Ibid.*, 61, 97, 100, 120; AGN, Tierras de Comunidades, Leg. 3, C.19, 1806, ff. 40 v, 42 r; BNP, A203, 1557, f. 65 v.

[15] AGN, DI, Leg. 2, C.17, 1573, ff. 178 r, 197 r, 219 v-220 r.

[16] HC, Doc. 1013, 1557. Los yauyos y los huancas mencionados en este documento son los que vivían en Huamanga meridional (Chocorvos y Vilcashuamán), y no sus homólogos de la sierra central al norte de Huamanga.

desde siempre, emplearon el poderío europeo contra sus enemigos. Cuando los neoincas secuestraron a los guardianes chancas de los campos de coca de Mayomarca (entre Huanta y Andahuaylas), los grupos étnicos de Huamanga amenazaron con apoderarse de aquellas ricas tierras limítrofes. Los chancas resolvieron sus dificultades al persuadir a su encomendero para que encabezara una expedición a Mayomarca, que sirvió para garantizarles el control sobre las tierras[17]. La colaboración con los europeos, pese a su carga de guerra, tributos y mano de obra, también tenía sus ventajas.

Si se estudia con más atención a los chancas de Andahuaylas se advierte cómo los encomenderos inteligentes cultivaban las relaciones de colaboración con las élites y las sociedades autóctonas. Diego Maldonado, que era uno de los encomenderos más ricos y de más éxito, prefería negociar acuerdos con los kurakas, en lugar de recurrir a la fuerza bruta. Mediante uno de esos acuerdos, Maldonado logró que algunos indígenas que vivían en valles y punas remotos se reasentaran en un valle más cerca del camino real del Cuzco. Maldonado no usurpó los preciados recursos de los chancas. Por el contrario, para su hacienda rural se hizo con tierras y rebaños procedentes de las vastas posesiones dedicadas anteriormente al Estado inca y a sus cultos. Al principio, por lo menos, Maldonado asentó a sus yanaconas personales en sus tierras, en lugar de exigir mano de obra de su encomienda. Cuando los indios se quejaron de que los grandes rebaños de Maldonado dañaban sus cosechas, Maldonado (o su administrador) inspeccionó las denuncias y distribuyó maíz, papas, ají y otros productos como indemnización. Maldonado negoció acuerdos con los kurakas en los que se especificaban las obligaciones tributarias de su encomienda; prefería llegar a acuerdos en lugar de establecer un saqueo no sistematizado, y en cierto sentido se integró en la sociedad autóctona como patrón generoso y «redistribuidor». El hijo de Maldonado exageró más adelante al decir que la impresionante riqueza de los kurakas se debía a los regalos de su padre. Maldonado solía apartar una tercera parte de los tributos para redistribuirlos, y en los años de malas cosechas regalaba comida y eximía a sus encomendados de varias obligaciones tributarias. Aportó la mano de obra de sus esclavos y yanaconas a la construcción de un obraje textil propiedad conjunta de sus indios y de un empresario español, y regalaba novedades europeas, como tijeras y vasos de cristal. En su testamento, Maldonado legó miles de cabezas de ganado a sus indios. En vida, el conquistador actuó como si fuera un etnógrafo agudo que aplicaba las normas indias de «generosidad» para crear dependencias y obligaciones «recíprocas» de

---

17 AGN, DI, Leg. 2, C.17, 1573, ff. 178 r, 197 r, 219 v-220 r.

intercambio. Los indios que trabajaban en sus tierras recibían, además de los pagos acostumbrados, «regalos» de maíz, coca, sal, ají, carne, ovejas y lana. Durante la recolección de la hoja de coca, que duraba veinte días, Maldonado regalaba a los trabajadores ocho cestos de coca [18].

Naturalmente, las alianzas no significaban que la vida estuviera exenta de conflictos ni de abusos. Muchas veces, detrás de las negociaciones se cernía la violencia y la lucha por el poder. En un cierto momento los indios mataron a un esclavo africano de Maldonado, y el encomendero encarceló a veces a las élites chancas. En 1542 un grupo de indios angaraes se levantó y mató a su primer encomendero, Martín de Escarcena. Una lista de multas cobradas por funcionarios de Huamanga a partir de 1559 documenta los episodios de violencia que tacharon muchas relaciones. En 1561, Gonzalo Pérez se metió a caballo en medio de una multitud de indios y arrolló a una mujer. Ese incidente no fue sino un ejemplo de los abusos personales que sometían a los indios a los latigazos, los saqueos y las violaciones por parte de los españoles, los negros, los metizos y los mulatos [19]. Además, las condiciones de trabajo podían ser primitivas y duras. La construcción de Huamanga en su emplazamiento inicial costó las vidas de trabajadores indios. Los encomenderos y amos de yanaconas, como señores conquistadores que aspiraban a requisar la fuerza de trabajo de sus súbditos, tendían, siempre que podían, a tratar a sus tutelados como si fueran propiedad personal suya [20]. Esa relación imponía unas exigencias muy duras a los trabajadores autóctonos a los que controlaban. El alquiler de trabajadores indios, o la venta de súbditos indios, creó unos negocios muy prósperos [21]. El alquiler de la fuerza de trabajo de los indios alentó a sus explotadores, y a algunos de los conquistadores que querían volver a España tras unos cuantos años de saqueo, a pasar por alto la supervivencia a largo plazo de los

[18] *Ibid.*, ff. 209 r sobre reasentamiento; 191 v, 208 v sobre tierras y rebaños de los incas; 193 r sobre indemnización; 208 r-v, 179 r-v sobre tributos; 195 v sobre regalos a la élite; 195 r, 226 r, 194 v, 179 r sobre distribución de comida y exención de tributos; 194 r sobre mano de obra para el obraje; 209 v sobre tijeras y vidrios; 194 v sobre regalos de ganado; 192 v sobre regalos a los trabajadores.

[19] *Ibid.*, ff. 195 r, 208 v, 215 v; *Los Mercedarios*, ed. de Barriga, 4:109; *Libro del Cabildo*, 121; BNP, A336, 1559, *passim* (arrollamiento: entrada del 4 de noviembre de 1561); *Libro del Cabildo*, 122.

[20] Los encomenderos se consideraban agentes responsables personalmente de las tareas públicas fundamentales. Para la construcción de una iglesia se autoimpusieron una leva de mano de obra de 150 trabajadores indígenas. Más adelante se harían cargo de la responsabilidad de aportar indios para llevar agua a las casas de la ciudad. *Libro del Cabildo*, 21 y 22, 112.

[21] *Ibid.*, 30, 31, 64; cf. Marie Helmer, «Notas sobre la encomienda peruana en el siglo XVI», en *Revista del Instituto de Historia del Derecho*, 10 (Buenos Aires, 1959), 124 a 143.

trabajadores. El comprador de indios que trataba de exprimir el máximo de trabajo en el mínimo de tiempo, «entra como lobo hambriento», como decía un observador [22].

Sin embargo, esos abusos no deben cegarnos a hechos que eran evidentes para los propios pueblos autóctonos. Los grupos diferentes, a menudo rivales, tenían que adaptarse de algún modo a la presencia española, especialmente si vivían cerca de la ciudad de Huamanga, en zonas estratégicas desde el punto de vista militar o a lo largo del camino comercial que enlazaba Lima con Huamanga y el Cuzco. La cooperación o la alianza con los conquistadores de los incas brindaba al menos la posibilidad de protección contra la violencia más extrema. Resulta significativo que la mayor parte de las multas cobradas por abusos personales de los indios no se impusieran a miembros del pequeño círculo de familias de la élite de Huamanga, sino a residentes españoles, mestizos y autóctonos de menor rango. Si bien las alianzas no crearon una era idílica, sí ofrecieron, no obstante, los beneficios arriba esbozados: continuación de la libertad respecto de la dominación inca (o neoinca) y de sus exigencias de trabajo, privilegios especiales para los kurakas amigos de los conquistadores y una ayuda muy útil en las rivalidades o los enfrentamientos endémicos entre las comunidades y los grupos étnicos locales.

O sea, que las relaciones iniciales entre los pueblos andinos autóctonos y los europeos contenían una mezcla incómoda de fuerza, negociaciones y alianza. Las partes en las alianzas postincaicas se estudiaban entre sí en busca de debilidades o puntos vulnerables, para ver hasta dónde llegaban las nuevas relaciones. En los primeros años, cada encomendero —acompañado de soldados si era necesario— «pedía a su caçique [kuraka] lo que le paresçía, y [el cacique] rregateava lo que podía». Los malos tratos y las extorsiones variaban «conforme a la diligencia [y] codicia que cada [encomendero] tenía, y maña que se dava con sus yndios» [23]. Su misma ignorancia de los recursos a disposición de las sociedades locales era en sí un freno a los conquistadores. La primera visita de inspección de la región de Huamanga, realizada en 1549, sólo reveló la existencia de 12.179 varones indígenas entre los quince y los cincuenta años de edad; varios años después, cuando la población debería haber disminuido, Damián de la Bandera contó 21.771 tributarios. Pese a sus notables conocimientos y capacidades, Bandera tenía

---

[22] Domingo de Santo Tomás (1550), en Vargas, *Fray Domingo*, «Escritos», 10.

[23] Polo (1561), «Informe ... al Licenciado Briviesca de Muñatones», 157. Es probable que las observaciones de Polo se basaran en las pautas del Cuzco, pero véanse datos parecidos sobre Huamanga en Monzón y otros (1586), «Descripción ... de los Rucanas Antamarcas», 238.

pocas opciones para obtener su información, aparte de la de preguntar a los kurakas [24]. Felipe Guaman Poma de Ayala escribió una acusación lacerante de los colonos europeos hacia 1600, pero es significativo que este duro crítico indio de Huamanga elogiara a la primera generación de encomenderos. Decía que el conquistador «sentaua a comer y le daua bestidos y rropa quanto quería a los prencipales [indios]. Y se elaua o se perdía sus comidas le perdonaua a los indios pobres [sus tributos]». Francisco de Cárdenas, que había mandado un ejército de 2.000 indios contra los neoincas en 1541 dejó a sus indios miles de ovejas en sus punas de Chocorvos (Castrovirreyba) y Vilcashuamán. Don Pedro de Córdova, escribió Poma de Ayala, ayudó a proteger a sus pueblos lucanas de Laramati contra clérigos y funcionarios abusivos [25]. Los lucanas de Laramti, que siempre habían aspirado a ser «amigos de los españoles», dieron a Córdoba una estancia enorme «[p]or muchas sueltas de tasas y tributos que como encomendero les auia hecho y Perdonado» [26]. Las partes en las alianzas postincaicas comprendían perfectamente que, en un sentido muy real, se necesitaban mutuamente.

La economía comercial inicial

Al establecer relaciones de cooperación con las élites y las sociedades autóctonas, los encomenderos, que aspiraban a ser una clase dominante, echaron los cimientos de una economía y una sociedad coloniales en Huamanga. Para el decenio de 1550, los corregidores y otros funcionarios por nombramiento empezaron a asumir la responsabilidad de muchas tareas judiciales y administrativas. En consecuencia, el Estado colonial, centrado en Lima, empezó a intervenir de forma limitada para reducir la autonomía regional de las principales familias de Huamanga. Sin embargo, los funcionarios coloniales tendían a concertar alianzas con las personalidades poderosas de la localidad, y en los primeros años el cabildo, dominado por los encomenderos, se había puesto rápidamente a establecer normas y directrices para una sociedad colonial. En la plaza central, las autoridades instalaron una picota pública o rollo para la dispensa ritualizada de la justicia. El cabildo limitaba el precio del maíz, contrataba el suministro de pan para la nueva ciudad, regulaba los pesos y medidas y trataba de impedir el fraude en las ventas de pan y

[24] Bandera (1557), «Relación general», 176; AGN, DI, Leg. 1, C.9, 1567, folios 20 r-22 v.

[25] Poma de Ayala (1615), *Nueva corónica*, 559.

[26] Monzón y otros (1586), «Descripción ... de Atunrucana y Laramati», 227; AGN, TP, C.747, 1625, ff. 4 v (cita), 16 r-v.

de hoja de coca. El cabildo supervisaba las obras públicas, comprendidas las reparaciones de los caminos. Como órgano político de la élite de Huamanga, el cabildo se ocupaba de poner freno a los abusos que podían poner en peligro el futuro de la ciudad. La deforestación por los españoles, los negros, los yanaconas y los indios encomendados amenazaba con desolar el paisaje de Huamanga. En 1543 el cabildo prohibió la tala de determinados árboles en un radio de dos a tres kilómetros (media legua) de la ciudad [27].

Lo que quizá fuera más importante es que el cabildo asumió la tarea de asignar solares para viviendas, tiendas, huertas y jardines [28] y la de conceder mercedes de explotaciones agrícolas y pastos. Entre 1540 y 1543 el cabildo concedió 42 mercedes de estancias y explotaciones agrícolas a 20 residentes [29]. En 1546 el municipio se apropió de tierras de comunes «que ay alrededor deste pueblo que no están labradas de yndios ny estan pobladas». Dieciocho vecinos importantes de Huamanga recibieron por término medio 80 hectáreas (casi 28 fanegadas) cada una [30]. Doce años después, el cabildo distribuyó miles de hectáreas en las llanuras regadas de Chaquibamba a más de 60 vecinos por lo general encomenderos y otros residentes [31].

Los vecinos principales querían tierras y pastos para obtener beneficios de las oportunidades comerciales. Los tributos de la encomienda ya aportaban a las ciudades comida, paños, productos de artesanía y metales preciosos [32]. Un encomendero que tuviera una buena casa en la ciudad y que poseyera una encomienda rural tenía pocos motivos para ansiar una gran estancia con la que satisfacer sus pretensiones señoriales de ascensión social. Pero la agricultura comercial brindaba posibilidades lucrativas. La capital de Lima, la antigua capital inca del Cuzco y las prósperas minas de plata de Potosí (en Charcas) creaban mercados de productos alimenticios, paños, vino, azúcar, coca, sebo, pieles y productos artesanales. La propia Huamanga actuaba como un polo económico que atraía productos del campo. Por ejemplo, el precio del maíz y de las

[27] *Libro del Cabildo,* 132 respecto de la picota o rollo; 46 y 47, 126, 145, 184, 196 respecto de las reglamentaciones; 21 y 22, 42 y 43, 54, 62 112 respecto de las obras públicas; 132 respecto de la deforestación.

[28] *Ibid.*, 35, 36, 38, 39 a 41, 43 a 46, 48, 51, 53, 54 a 59, 65, 72, 97, 121, 154.

[29] *Ibid.*, 40, 43, 46, 48, 52, 54, 56 a 61, 63, 73, 93, 120 a 122, 126 y 127, 130, 133, 153 a 155.

[30] *Ibid.*, 179 respecto de la cita, 180 y 181, 182 y 183 respecto de la distribución.

[31] BPN, A203, 1557, ff. 24 v-25 r.

[32] Respecto de la asombrosa variedad de artículos incluidos en las listas de tributos anteriores a 1570, véase AGN, DI, Leg. 1, C.8, 1576, ff. 109 v-112 r; Leg. 2, C.17, 1573, ff. 179 v-180 v, 184 v-186 r.

patatas se duplicaba cuando se vendían en Huamanga en lugar de la lejana y rural Lucanas [33]. Mediante las mercedes, las ventas de los kurakas, las negociaciones o la fuerza, los encomenderos y otros residentes europeos de menos nota empezaron a reivindicar tierras. En lugar de consolidar una única propiedad de gran extensión, los europeos solían asignarse múltiples parcelas —muchas veces pequeñas o intermedias— en tierras cuya fertilidad, idoneidad para cultivos muy apreciados como la coca o el vino o ubicación cerca de la ciudad o de las rutas comerciales prometían recompensas materiales. Los valles de Huatata, Yucay y Viñaca, cerca de la ciudad de Huamanga, empezaron a llenarse de rebaños de vacas, ovejas y cabras, de parcelas regadas para el trigo, el maíz, las verduras y la alfalfa, de molinos a tracción hidráulica, de huertos de frutales y de viñedos bien cuidados. Los encomenderos se atribuyeron haciendas y estancias en medio de los territorios «nucleares» de sus sociedades autóctonas. Junto con otros colonizadores, también buscaron tierras o pastos fértiles cerca del camino principal en Huanta y Vilcashuamán. Los empresarios más dinámicos establecieron plantaciones de coca a lo largo de los límites orientales de Huanta [34].

O sea, que el capital comercial estructuró la empresa y el desarrollo económicos. Claro que en una sociedad en la que la mayor parte de los indios podía producir para satisfacer sus propias necesidades en las tierras del ayllu, la producción capitalista era imposible. La producción capitalista se basa en la venta de la fuerza de trabajo a cambio de un salario, no inducida fundamentalmente por coacciones políticas, sociales ni culturales, sino más bien por la necesidad económica. Los trabajadores, separados de las tierras y de los recursos necesarios para producir su subsistencia, o las mercancías necesarias para intercambiarlas por productos de subsistencia, venden libremente su fuerza de trabajo para ganar un salario vital. La *producción* capitalista basada en relaciones laborales asalariadas (el capital industrial, para distinguirlo del capital mercantil) era algo que sencillamente se hallaba más allá de los horizontes sociales y económicos de los conquistadores. Sin embargo, las empresas coloniales de España y Portugal crearon un auténtico mercado mundial y un sistema comercial que desencadenaron el impulso clave

---

[33] AGN, DI, Leg. 1, C.8, 1576, ff. 110 v respecto de los precios en 1563.

[34] Además de las fuentes que figuran en las notas 29 a 31 y 26, véase el *Libro del Cabildo*, 62; Cieza de León (1553), *Parte primera*, cap. 87; Juan López de Velasco (1571-1574), *Geografía y descripción universal de las Indias*, ed. de Marcos Jiménez de la Espada (Madrid, 1971), 241; BNP, Z303, 1578; BNP, B75, 1626, ff. 23 v, 46 r; AGN, TP, Leg. 1, C.8, 1568; ADA, Corregimiento, Causas Ordinarias [Leg. 2], 1678, esp. f. 935 r-v; *RPIA*, tomo 21, partida XXXIII, 330; BNP, A203, 1557, f. 33 v.

—el lucro, en «dinero» o en productos fácilmente intercambiables— que motiva la producción capitalista. Una sed insaciable de la «mercancía-dinero» (es decir, de metales preciosos) y la esperanza de hacer que el dinero «trabajase» o creciese cautivaba ahora una imaginación empresarial en expansión. Los colonizadores del Perú podían aspirar a realizar esas ambiciones mediante la minería y el comercio, pese a la escasez de mano de obra libre asalariada. El capital comercial (entendido en el sentido de comprar (y producir) barato para vender caro, se convirtió en la sangre de la economía colonial [35]. Ni siquiera el obispo del Cuzco podía resistir a la tentación de vender miles de cestos de coca —oficialmente considerada como producto censurable por la Iglesia— en los caros mercados de Potosí [36].

Por tanto, los europeos buscaban oportunidades en la agricultura comercial, la minería, las manufacturas y el comercio para enriquecerse. Como ya hemos visto, los colonizadores de Huamanga pusieron su vista empresariales a los nuevos mercados en la agricultura. Antes incluso del descubrimiento del Potosí, en 1545, la coca se había convertido en un cultivo comercial apreciado [37]. Ya en 1541 Pedro Díaz de Rojas había descubierto ricas minas de oro en la montaña de coca de Mayomarca (Huanta oriental). Las minas de oro atrajeron a buscadores de fortuna llenos de pasión y de sueños de gloria; en 1545 el cabildo envió a un vecino importante a restablecer el orden y la autoridad en el estilo de vida violento y desordenado que siempre caracterizaba a los centros mineros [38]. El descubrimiento de grandes yacimientos de oro y de plata en Atunsulla (Angaraes) en 1560 y de minas de mercurio en Huancavelica en 1564 convirtieron a Huamanga en una importante región minera por derecho propio. El contador real de Huamanga se unió a los encomenderos que se lanzaron a Atunsulla a extraer minerales por valor de decenas de millares de pesos. Varios años después, el 1 de enero de 1564, el encomendero Amador de Cabrera registró las fabulosas minas de mercurio

[35] Acerca de la distinción entre la del capital industrial o la producción capitalista y el capital comercial en contextos precapitalistas, véase Marx, *El Capital*, esp. el vol. 3, caps. 20, 36 y 47. Como señala Marx es importante distinguir entre la dinámica del capital comercial en una economía capitalista y el capital comercial que antecede al predominio de la producción capitalista. En el texto me refiero a esta última forma del capital comercial.

[36] ADA, PN, Ysidro 1577, ff. 248 r-249 v. Respecto del carácter difundido de la actividad empresarial, en los primeros tiempos del Perú colonial, véase Lockhart, *Spanish, Perú, passim.*

[37] *Libro del Cabildo*, 126.

[38] *Ibid.*, 50, 123, 142, 166; véase *Gobernantes*, ed. de Levillier, 1:190. Acerca del clima social en los centros mineros, véanse las multas recaudadas en Atunsulla en el decenio de 1560 y registradas en BNP, A336, 1559.

de Huancavelica. El mercurio, valioso porque servía para beneficiar el mineral argentífero extraído en Huamanga y Potosí, empezó en seguida a circular como medio regional de intercambio, igual que la plata o el oro [39]. Con el descubrimiento de grandes minas en el decenio de 1560, los empresarios de Huamanga empezaron a construir talleres textiles y obrajes. Al cabo de quince años del descubrimiento de Cabrera, los encomenderos habían montado por lo menos tres grandes obrajes rurales para abastecer los centros mineros y comerciales en expansión de Huamanga. En la cercana Andahuaylas, otro obraje venía abasteciendo al mercado de textiles del Cuzco desde el decenio de 1550 [40]. Los encomenderos de Huamanga habían establecido redes comerciales con Lima desde muy temprano, y el *tambo* (hospedaje para viajeros) de Vilcastuamán, en el camino inca de Huamanga al Cuzco, se convirtió rápidamente en un importante centro comercial [41].

Como de costumbre, los indios, en lugar de aislarse de esos acontecimientos económicos, trataron de aprovechar las nuevas tendencias y oportunidades. Individual y colectivamente, los indios incorporaron la búsqueda de dinero y de beneficios comerciales en su existencia cotidiana, y en beneficio propio. Claro que las sociedades autóctonas tenían que encontrar medios de ganar dinero para pagar los tributos en dinero debidos a los encomenderos. Pero los primeros documentos aportan datos que refutan la conclusión de que las sociedades autóctonas participaron con renuencia en la economía comercial con el único objeto de obtener el dinero necesario para el tributo. Por el contrario, las comunidades dieron muestras de una actitud abierta, dinámica —incluso entusiasta— que rivalizaba en osadía con la etnografía de aficionado de Diego Maldonado en Andahuaylas. Mucho antes de que los españoles llegaran a dominar Atunsulla, hacia 1560, comunidades situadas a bastante más de 100 kilómetros de distancia habían enviado mitmaq a extraer la «montaña de oro» abandonada por los incas. Los indios lucanas trabajaban las minas de oro y de plata locales en su propio beneficio, pero después denunciaron amargamente las exigencias de que se fueran a trabajar minas de oro españolas en lugares remotos. Los kurakas de Andahuaylas enviaron a sus gentes a establecer avanzadillas étnicas en las remotas minas de Po-

---

[39] Véase AGN, Minería, Leg. 2, Ayacucho 1622, ff. 55 r, 169 r-172 v, 192 r-v; Fernando Montesinos (1642), *Anales del Perú*, ed. de Víctor M. Maurtúa (2 vols., Madrid, 1906), 1:278; AGN, Minería, Leg. 13, Huancavelica 1585-1595, Exp. 1, f. 49 r-v; Leg. 11, Huancavelica 1562-1572, ff. 254 r-255 v.

[40] Véase BNP, Z313, 1616, ff. 164 r-165 r; ADA, PN, Romo 1577, ff. 202 r-204 r; BNP, B1485, 1600, ff. 62 r, 247 r; AGN, DI, Leg. 2, C.17, 1573, ff. 193 v-194 r.

[41] Véase Lockhart, *Spanish Peru*, 23; Lochart, *The Men of Cajamarca*, 297; López de Velasco (1571-1574), *Geografía*, 241.

tosí [42]. Sin el freno de las reivindicaciones incas sobre los campos de coca, las sociedades locales ampliaron la producción y las ventas de coca. Un grupo utilizaba la coca para pagar «el tributo q' les cabía... y con lo que sobraua pagado el tributo se auian sustentado». Otro grupo utilizaba la coca que quedaba después de pagar el tributo para comprar ovejas y cerdos [43]. En el decenio de 1550, los chancas y Adrián de Vargas, que era un empresario español, convinieron en construir un obraje, propiedad a medias de los indios, que vendían parte de los tejidos acabados a su encomendero en el Cuzco [44].

También en el plano individual los indígenas reaccionaron de manera innovadora a la nueva economía colonial. Para 1547, los trabajadores y los comerciantes indios habían capturado una parte impresionante del polvo de oro de Mayomarca a cambio de sus servicios y sus productos. Con dinero, un europeo podía «alquilar» trabajadores indios para el transporte y la coca [45]. Los comerciantes indígenas corrían a abastecer las minas y los centros comerciales dinámicos de Huamanga [46], y los artesanos se marchaban de los ayllus en busca de oportunidades en otras partes. Los plateros se fueron con los encomenderos de Huamanga, donde su oficio estaba muy bien pagado. Los picapedreros estaban bien cotizados en la construcción colonial, y los artesanos autóctonos calificados se convirtieron en especialistas indispensables en las minas de Huancavelica [47]. Ya hemos visto antes que las «familias» étnicas estaban llenas de tensiones y estratificaciones internas; ahora, la sociedad colonial ofrecía nuevas posibilidades a las personas descontentas dispuestas a abandonar la sociedad del ayllu o a aflojar los lazos con ella. Algunos buscaron otras posibilidades en la ciudad de Huamanga. En las minas, a veces se desvanecían las lealtades de los mitmaq a las comunidades que los

---

[42] AGN, Minería, Leg. 2, Ayacucho, 1622, f. 79 r; AGI, V, Lima 313, Domingo de Santo Tomás al Real Consejo de Hacienda en Lima, Andahuaylas; 6 de abril de 1562; AGI, VI, Lima, 529A, f. 1335 v; AGN, DI, Leg. 2, C.17, 1573, ff. 192 v-193 r.

[43] Bandera (1557), «Relación general», 177; AGN, DI, Leg. 1, C.9, 1567, ff. 1 r (respecto de la cita), 3 v.

[44] AGN, DI, Leg. 2, C.17, 1573, ff. 192 v-193 r, 193 v-194 r; cf. BNP, B1441, 1634, f. 102 v.

[45] *Libro del Cabildo*, 193, 112; AGN, DI, Leg. 2, C.17, 1573, f. 192 v; Polo (1561), «Informe ... al Licenciado Briviesca de Muñatones», 189.

[46] Véase HC, Doc. 983, 1571; Juan Polo de Ondegardo (1562), «Ordenanzas de las minas de guamanga», en *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú* (4 vols., Lima, 1916), 4:142; López de Velasco (1571-1574), *Geografía*, 241.

[47] Bandera (1557), «Relación general», 177; BNP, Z306, 1592, ff. 490 r; ADA, PN, Padilla, *1602*/1613, f. 339 v; HC, Doc. 1014, 1559; AGN, Minería, Leg. 11, Huancavelica, 1562-1572, f. 258 r-v.

habían enviado a trabajar en yacimientos remotos de minerales [48]. El animado comercio de la coca llevó a los empresarios indios, y especialmente a los kurakas, a unirse a los españoles en la creación de plantaciones privadas de coca [49].

De hecho, los kurakas eran los que mejor dotados estaban para aprovechar las nuevas oportunidades. Los europeos necesitaban su cooperación para estabilizar la colonia inicial y para extraer tributo y fuerza de trabajo de la sociedad del ayllu. Además, la élite autóctona gozaba de privilegios especiales precisamente porque sus «parientes» los reconocían como tutores del bienestar colectivo de sus ayllus y comunidades. El intercambio «recíproco» de larga data entre los hogares campesinos y los kurakas daba a las élites, como dirigentes privilegiados, los medios de iniciar actividades remuneradoras en la economía colonial. Un observador bien informado calificaba a las explotaciones particulares de coca de «particular grangería suya». El poder de los kurakas, lamentaba el corregidor de Huamanga, les permitía «alquilarlos [los indios] como a bestias y llevarse ellos el precio» [50]. Es cierto que si un kuraka violaba constantemente lo que sus parientes entendían como intercambio recíproco justo, corría el riesgo de fomentar la emigración o la deslealtad. En casos extremos, los indios recurrían incluso a las autoridades o los patronos coloniales para denunciar a un kuraka o poner en tela de juicio su autoridad. En 1559, los funcionarios de Huamanga multaron a uno de esos jefes con 250 pesos por «ciertos tormentos e muertos de yos» [51]. Pero en casos menos extremos, o cuando las sociedades autóctonas consideraban que la alianza con los colonos europeos iba en pro de sus intereses, las iniciativas económicas de los kurakas no erosionaban necesariamente su prestigio o «influencia» tradicionales con los «parientes» étnicos.

También en lo cultural un amplio espectro de la sociedad autóctona refutaba de mala gana las imágenes de participación en la sociedad colonial. Los indios daban muestras de una actitud «abierta» hacia la cultura y la religión europeas. Naturalmente, los yanaconas, que se convirtieron en los sirvientes personales de los amos europeos, aprendieron con facilidad los estilos europeos de vestir, así como su religión y sus costumbres. En la sociedad del ayllu, los kurakas iniciaron la tendencia hacia la adopción de símbolos hispánicos. La élite autóctona se aficionó a las mulas y los caballos, que alimentaban con los excedentes de maíz.

---

[48] ADA, PN, Peña 1596, f. 311 r; AGN, DI, Leg. 2, C.17, 1573, f. 193 r.
[49] Polo (1561), «Informe ... al Licenciado Briviesca de Muñatones», 189.
[50] Citas *ibid.;* Bandera (1557), «Relación general», 180 (véase asimismo 177).
[51] BNP, A336, 1559, asiento del 13 de octubre de 1559.

Los pueblos lucanas de Laramati, que forjaron relaciones de amistad con los encomenderos, aunque no con sus vecinos andinos, parecían «inclinados a saber leer y escribir y saber las cosas de los españoles» [52].

Dada la influencia de los dioses-antepasados de un pueblo en la fortuna de los vivientes, la alianza con los españoles victoriosos dictaba una alianza con sus deidades también. Esa opción se ajustaba a una pauta histórica de larga duración de la política andina: incluso cuando se trataba de enemigos, era frecuente tratar de controlar, agradar o apaciguar, y no de destruir, las facultades sobrenaturales de sus dioses [53]. Por consiguiente, los pueblos andinos se manifestaron receptivos a la religión católica, aunque interpretaran su significado en los términos de su propia cultura. Establecieron relaciones de cooperación con los clérigos católicos en el campo, y en la ciudad de Huamanga, los autóctonos lucanas de Andamarcas construyeron la impresionante iglesia india de Santa Ana [54]. El santuario simbolizaba la voluntad de aliarse con el panteón cristiano de personalidades religiosas (comprendidos los santos), política que —desde el punto de vista de los indios— no exigía abandonar las huacas tradicionales de la sociedad autóctona.

Así, los indios se sumaron a la creación de una sociedad colonial impulsada por la búsqueda de dinero y de lucro comercial. Las alianzas entre indígenas y blancos de la nueva era postincaica no sólo mejoraron la capacidad de los colonizadores de Huamanga para crear una variedad impresionante de empresas y relaciones comerciales, sino que además reforzaron las estrategias «abiertas» entre los autóctonos, es decir, la voluntad de aprovechar las nuevas oportunidades, en lugar de abstenerse rencorosos de todo contacto. Como veremos, los objetivos de los indios y los de los españoles eran diferentes y a fin de cuentas contradictorios, pero, no obstante, la participación andina en la economía comercial era un hecho indiscutible. Los indios abrazaron la entrada del capital comercial en el escenario andino, y no descubrirían hasta más tarde que era el abrazo de la muerte. Los encomenderos advirtieron que la alianza con las élites y las sociedades locales podía servir para sentar las bases para

---

[52] Véase Matienzo (1567), *Gobierno*, 27 a 30; HC, Doc. 1015, 1557; Monzón y otros (1586), «Descripción ... de Atunrucana y Laramati», 226 (cita).

[53] Véanse ejemplos en Albornoz (*circa* 1582), «Instrucción para descubrir», 17, 18, 20, 35; Avila (*circa* 1598), *Dioses y hombres*, 130 a 135. Sin duda, a veces los grupos andinos optaban por desafiar directamente a las deidades enemigas. Véase Hemming, *Conquest*, 240 a 241.

[54] Véase HC, Doc. 1009, 1557; Bandera (1557), «Relación general», 176; Manuel J. Pozo, *Historia de Huamanga (época colonial)* (Ayacucho, 1924), 69 y 70; cf. George Kubler, *Mexican Architecture of the Sixteenth Century* (2 vols., New Haven, 1948), 2:417.

la explotación colonial, y hasta más tarde no descubrirían que esas bases eran inestables y que la presión podía cuartearlas.

Trabajo y tributo al estilo andino

El problema era que, conforme a los términos de las primeras alianzas, la economía colonial seguía dependiendo casi totalmente, para la obtención de productos y de mano de obra, de un sistema social andino organizado y controlado por actores sociales, relaciones y tradiciones andinos. En Huamanga, el aparato estatal colonial no se había arraigado sino parcialmente, o nada. Pese a la presencia de funcionarios coloniales venidos de fuera, y de listas oficiales de tributos, en el decenio de 1550, los colonos no podían contar con el Estado para organizar un nuevo sistema económico que les canalizara los productos y la mano de obra de los indígenas. Por el contrario, los autóctonos «pasaban por encima» de los colonos locales y pedían dictámenes favorables de los funcionarios de orientación metropolitana, en Lima y España. En lo esencial, en Huamanga el «Estado» seguía siendo la responsabilidad personal de 25 encomenderos [55] y de un puñado de funcionarios cooperadores que, como representantes del rey, trataban de gobernar la región. En esas condiciones resultaba difícil reordenar la economía autóctona.

En cambio, los colonizadores consideraban más viable basar su extracción en tradiciones seculares andinas. Como ya hemos visto, los encomenderos y los kurakas negociaban acuerdos sobre tributos. Las listas más formales establecidas por los funcionarios en los decenios de 1550 y 1560 tendían a incluir una variedad asombrosa de artículos, mucho más impresionante que los contenidos de las listas cortas de tributos a partir de 1570. Además del oro y la plata, los alimentos, los animales y los paños de las listas a partir de 1570, los primeros tributos comprendían artículos como platos de madera, jarras, artesas, sillas, calzado, talabartería, sacos grandes, maromas, cojines, alfombras y látigos [56]. Esta diversidad no sólo revela la capacidad de las sociedades autóctonas para incorporar nuevos productos y oficios en la organización de su vida económica, sino que también pone de relieve la dependencia de los europeos respecto de las comunidades indígenas, regidas por relaciones laborales

[55] El número de encomenderos no era totalmente estable en los primeros años tras la fundación de Huamanga en 1539, pero generalmente oscilaba en torno a los 25.

[56] Respecto de las listas de tributos en los decenios de 1550 y 1560, véase AGN, DI, Leg. 1, C.8, 1576, ff. 109 v-112 r; Leg. 2, C.17, 1573, ff. 184 v a 188 v.

de estilo andino, para obtener artículos que más adelante suministraría una economía artesanal más hispanizada.

La documentación sugiere también que, a fin de obtener sus tributos, los primeros encomenderos tenían que respetar, por lo menos, algunas de las normas tradicionales que regían el trabajo y los «impuestos» andinos. Los hogares siguieron conservando sus derechos exclusivos a las cosechas producidas en tierras del ayllu para el consumo local; a fin de pagar el tributo los hogares y los ayllus aportaban tiempo de trabajo en otras tierras designadas específicamente para satisfacer a los dominadores llegados de fuera [57]. Tradicionalmente, esas prácticas habían protegido a los ayllus y los hogares contra el pago de tributo en especie con cargo a cultivos de subsistencia o a alimentos almacenados para los años de malas cosechas. Un agudo observador de la vida andina comentó que los indios preferirían desplazarse como comunidad para trabajar quince días en otros campos, en lugar de ceder en tributo unas cuantas patatas cultivadas por la familia para su propio consumo [58]. Los elogios hechos por Poma de Ayala de los primeros encomenderos de Huamanga por aliviar la carga de los tributos de los indios en los malos años probablemente reflejaba la incapacidad o la indisposición de los encomenderos de eliminar unas normas tan consagradas. En Andahuaylas, Diego Maldonado aportaba la lana necesaria para hacer los tejidos que los indios le «debían» [59]. Esas prácticas —nada excepcionales en absoluto en el Perú de los primeros tiempos de la colonia [60] —respetaban la norma de que los campesinos aportarán a sus dominadores tiempo de trabajo, y no materias primas ni productos locales de subsistencia. Los grupos étnicos y las comunidades distribuían las obligaciones tributarias —comprendidos los tributos en dinero— entre ellos por ayllus, conforme a las prácticas tradicionales [61].

A fin de extraer trabajo para las obras públicas, los transportes y la agricultura, los colonizadores tenían que aplicar una política parecida. Con objeto de reconstruir los puentes colgantes de cuerdas, ya gastados, el cabildo ordenó «que se junten todos los caciques [kurakas] e yndios desta provincia e asy juntos se sepa dellos los que son obligados a hacer las puentes... de tiempo antigo e seles mande a los dueños [europeos]

[57] Bandera (1557), «Relación general», 179.

[58] Polo (1561), «Informe ... al Licenciado Briviesca de Muñatones», 169.

[59] AGN, DI, Leg. 2, C.17, 1573, f. 185 r.

[60] Véase Spalding, *De indio a campesino*, 31 a 60.

[61] Véanse ejemplos claros de 1570 a 1572 en Andahuaylas y Parinacocha en AGN, DI, Leg. 2, C.17, 1573, ff. 181 v a 183 v; YC, vol. 5, f. 62 v; cf. BNP, A236, 1597, ff. 20 r, 22 r.

dellos que den yndios... conforme a los repartimientos pasados»[62]. Los kurakas, en su papel de tutores y jefes, se convirtieron en los mediadores indispensables de las relaciones laborales. Para «alquilar» indios que transportasen mercaderías o trabajasen los campos, los europeos muchas veces tenían que llegar a un acuerdo con los kurakas, en lugar de contratar a los trabajadores directamente. Todavía en 1577 un contrato indica que la importante familia Cárdenas no podía contratar por su cuenta a los trabajadores que necesitaba en su estancia de Chocorvos (Castrovirreyna). Un kuraka prestaba 27 «parientes» a esa familia y recibió los 162 pesos que se les debían al cabo de seis meses de trabajo (es de suponer que después el jefe distribuiría seis pesos a cada uno de los trabajadores)[63].

Pero, evidentemente, no debemos exagerar la situación de dependencia en que estaban los europeos. Tenían diversas opciones, y las utilizaban. Además de un número impresionante de yanaconas, podían recurrir a los servicios de esclavos o de mestizos y de otras personas a su cargo de sangre mezclada, o explotar a los autóctonos a nivel individual, directamente por extorsión o mediante un acuerdo. Pero, para las empresas ambiciosas, esas opciones no podían sino complementar, y no sustituir, la mano de obra de los indios encomendados del ayllu. En el caso de la estancia de Cárdenas, los 27 pastores de la encomienda eran muchos más que los «synco yanaconas y quatro yos vaqueros» de toda la estancia[64]. Además, aunque un encomendero quisiera tratar directamente con los indígenas uno por uno para que trabajaran en sus estancias y haciendas, la posibilidad de que lo lograse estaba en función de un espíritu general de cooperación con las sociedades autóctonas como un todo, encabezadas por sus jefes. Por ejemplo, los hábiles Maldonado de Andahuaylas podían conseguir trabajadores individuales, que se ocuparan de los distintos rebaños, del cultivo del trigo y la cebada, de la cosecha de la hoja de coca, etc. Esas relaciones tenían a veces el matiz de un intercambio directo con los indígenas a nivel individual, que a cambio de su trabajo obtenían comida y dinero. Pero muchas veces los indios no trabajaban por dinero, sino para pagar las cuentas tributarias colectivas convenidas con los kurakas. Incluso en los casos en que los indios de su encomienda recibían pagos individualmente en dinero o en especies, el acceso de Diego Maldonado a su trabajo se veía facilitado por la aprobación previa de esas relaciones por los kurakas, como

[62] *Libro del Cabildo*, 40.

[63] Bandera (1557), «Relación general», 180; ADA, PN, Romo 1577, ff. 331 v a 332 v. Cf. tres contratos inscritos en el Cuzco en 1560, en *Revista del Archivo Histórico* 4.4 (Cuzco, 1953), 25, 31, 32.

[64] ADA, PN, Romo 1577, f. 332 v.

portavoces de las comunidades y de los grupos étnicos. En el primer año habían dado a Maldonado llamas y trabajadores indios para que transportaran mercaderías a Potosí y a Lima. Es probable que una lista de tributos de 1552 sistematizara normas anteriores sobre el número de trabajadores que los kurakas podían liberar para que trabajasen en las estancias, los huertos, las haciendas y el servicio doméstico de Maldonado[65]. Como hemos visto anteriormente, el éxito de Maldonado guardaba relación directa con una astuta etnografía amateur. Recompensaba la cooperación con «regalos» y favores, negociaba acuerdos con los ku. rakas y tendía a respetar las prerrogativas andinas tradicionales.

Quizá no sea sorprendente que la mayoría de los excedentes agrícolas y artesanales y una proporción considerable de los tributos en metales preciosos canalizados a los europeos dependiera mucho de la capacidad de los kurakas para movilizar la mano de obra de sus parientes conforme a las normas y las expectativas andinas tradicionales. Lo que resulta más llamativo es que incluso en los sectores más dinámicos de la economía colonial —la minería y las manufacturas textiles— los europeos no pudieran superar su dependencia respecto de los kurakas. Las minas y los obrajes eran centros neurálgicos estratégicos para el crecimiento de una economía comercial floreciente. Sin embargo, la corriente de voluntarios o de familias para trabajar en las minas no bastaba para asegurar una fuerza de trabajo regular y suficiente. En 1562 una comisión especial intentó sin éxito reformar las minas de Huamanga y estabilizar una fuerza de trabajo. Todavía en 1569, Amador de Cabrera tuvo que negociar con los kurakas de su encomienda a fin de contratar los indios que necesitaba para trabajar las minas de Huancavelica. El corregidor se quejaba de que los ricos yacimientos mineros de Huamanga languidecían «por falta de yndios jornaleros»[66].

Bien entrado el decenio de 1570 —que fue un decenio de transición— los empresarios europeos dependían de los kurakas para que les enviaran trabajadores a los obrajes. En 1567, Hernán Guillén de Mendoza llegó a un acuerdo con los indios tanquihuas de su encomienda para rotar una fuerza de 60 indios para su obraje «Cacamarca» de Vilcashuamán. Diez años después, en Castrovirreyna, los kurakas de la familia

---

[65] Véase AGN, DI, Leg. 2, C.17, 1573, ff. 179 r-v, 186 v-187 r, 191 r-192 v, 207 r-v, 213 r, 216 v-217 r.

[66] Guillermo Lohmann Villena, *Las minas de Huancavelica en los siglos XVI y XVII* (Sevilla, 1949), 28, 91 y 92; Polo (1562), «Ordenanzas de las minas de Guamanga», 139 a 151; Domingo de Santo Tomás (1562) en Vargas, *Fray Domingo*, «Escritos»: 57 a 62; AGN, Minería, Leg. 11, Huancavelica 1562-1572, f. 62 r; BNP, A603, 1568, f. 23 v (cita). Véase, asimismo, *Gobernantes*, ed. de Levillier, 2:573, 578.

Cárdenas aceptaron aportar 40 adultos y 50 niños para trabajar en un nuevo obraje. Los contratos que dependían de relaciones andinas para movilizar una fuerza de trabajo estaban condicionados por las normas tradicionales que regían el trabajo en las sociedades locales. En esos casos, ni el encomendero, ni un estado colonial, ni uno ni dos kurakas principales podían requisar la mano de obra de los indios del ayllu que constituían una comunidad o un grupo étnico. El acuerdo entre los jefes de los diversos linajes —vinculados entre sí y con su pueblo por las perspectivas y los intercambios seculares de parentesco local y reciprocidad— era lo único que podía comprometer a los indios del ayllu a trabajar en el obraje. Un contrato celebrado en Huamanga dejó constancia de la aprobación formal de siete jefes diferentes; un contrato análogo concertado en otra región deja constancia del acuerdo unánime de 16 kurakas y *principales*. Resulta significativo que los kurakas de Cárdenas enviaran a un jefe menor a supervisar la productividad en el nuevo obraje. En el decenio de 1570, al contrario que en años ulteriores, Antonio de Oré tuvo que designar a indios principales de su encomienda, y no a europeos ni mestizos, para dirigir su obraje de Canaria (Vilcashuamán). Las élites autóctonas supervisaban las relaciones de trabajo en el interior del obraje y adaptaban las técnicas tradicionales andinas a la manufactura de textiles [67].

Los colonizadores, aislados de la red tradicional de reciprocidades entre «parientes» que movilizaba la mano de obra y ponía en circulación los productos en las «familias» étnicas andinas, y sin poder reorganizar la economía autóctona ni controlar directamente los elementos básicos de la producción, no podían hacer mucho más que confiar en su alianza con los kurakas. Aunque los europeos aspirasen a cargar con la tarea precaria de reordenar internamente la economía autóctona, los límites de su posición los obligaban a recurrir a la capacidad de los kurakas para convencer a sus parientes. Mediante el cultivo de relaciones de colaboración con los gestores de las economías autóctonas autónomas, los colonizadores de Huamanga podían recibir una parte de la riqueza y de la fuerza de trabajo disponible en las dinámicas economías locales, sin tener que organizar un aparato estatal impresionante ni reordenar la sociedad local. Tanto si el carácter de la alianza era más voluntario como si era más forzoso, los jefes utilizaban su prestigio tradicional para movilizar una corriente de trabajo y de tributos hacia la economía colonial. Esa estrategia, combinada con una exhibición impresionante de

---

[67] BNP, Z313, 1616, ff. 164 r-165 r; ADA, PN, Romo 1577, ff. 202 r-204 r, esp. 203 r-v; BNP, A455, 1571; BNP, B1485, 1600, f. 61 r; Miriam Salas de Coloma, *De los obrajes de Canaria y Chincheros a las comunidades indígenas de Vilcashuamán. Siglo XVI* (Lima, 1979), 99 y 100.

la capacidad militar española en Cajamarca y en otros lugares, y con alguna disposición a ayudar a las sociedades locales a promover los intereses étnicos, parecía sensata en su momento. No fue ningún accidente que en los primeros decenios surgiesen figuras como Juan Polo de Ondegardo y Domingo de Santo Tomás. Como colonizadores experimentados y astutos, exhortaron a la Corona a basar su explotación de las economías autóctonas en el respeto de las relaciones y las prerrogativas tradicionales de la sociedad andina. En la mayor medida de lo compatible con los intereses de la Corona, la política real debía extraer los productos y la mano de obra excedentes de las economías autóctonas existentes, en lugar de reorganizarlas ni controlarlas directamente [68].

Para los conquistadores, la extracción de un excedente mediante la alianza con los dirigentes de unos sistemas económicos autónomos y más bien ricos era la vía realista de menor resistencia, pero pronto llevó a un callejón sin salida. Los kurakas controlaban los procesos básicos de producción y reproducción que sustentaban las posiciones económicas, sociales y políticas de los colonizadores. Si los kurakas no eran en absoluto «inferiores» a los europeos, sino que de hecho dirigían las relaciones sociales y las economías dinámicas fundamentales para la supervivencia de la empresa colonial, ¿por qué iban a aceptar una posición subordinada en la sociedad? Por el contrario, los cargos indispensables que desempeñaban tendían a reforzar su actitud de aliados colaboracionistas, y no de inferiores dependientes. En un sentido muy real, los colonizadores siguieron siendo elementos forasteros, extranjeros, superpuestos a una economía autónoma en la que no servían de mucho. Como veremos más adelante, esa limitación no era de buen augurio para la hegemonía de una clase con aspiraciones a ser la dominante, es decir, para su capacidad a largo plazo de dominar una sociedad y capturar la riqueza que ésta producía. En cuanto empezaran a desaparecer las ventajas específicas de la alianza de los kurakas con los españoles —porque los europeos exigían demasiado o porque la red andina de parentesco resistía a las exigencias que le imponía la alianza— el sistema colonial entraría en crisis. La dependencia de los europeos respecto de las élites autóctonas para tener acceso a una mano de obra explotable en la agricultura, los transportes, las obras públicas, las manufacturas y la minería revelaba el carácter artificial de la hegemonía extranjera. La economía erigida por las alianzas postincaicas era muy vulnerable a los cambios en la política de cooperación de los indígenas. La desilu-

[68] Santo Tomás, adversario de la encomienda, era el partidario más extremo de esta opinión. Acerca de estas dos personalidades, véase Murra, *Formaciones*, 285 y 286, 306 a 311; Patricia J. Bard, «Domingo de Santo Tomás, a Spanish friar in 16th-Century Peru» (Tesis de licenciatura, Universidad de Columbia, 1967).

sión con los europeos podía augurar el desastre. Y, naturalmente, llegó la desilusión y llegó el desastre.

Contradicción y crisis

A fin de comprender por qué llegó la desilusión, hemos de recordar que las alianzas entre los indígenas y los blancos siempre habían sido difíciles y contradictorias. Los encomenderos cultivaban relaciones de cooperación con los jefes y las sociedades locales a fin de gobernar en los Andes y de extraer el máximo posible de riqueza. Los autóctonos andinos aceptaban una alianza con los extranjeros victoriosos como forma de fomentar los intereses locales y de limitar las exigencias y los abusos coloniales. Las contradicciones de las alianzas postincaicas, pues, portaban en su seno las semillas de una grave desilusión. La violencia y la arrogancia endémicas en las relaciones iniciales de los europeos con los indios advertían de las limitaciones para ambos bandos de esas alianzas.

En muchos sentidos, a las sociedades autóctonas de Huamanga les había ido relativamente bien en sus alianzas con los europeos. Sus adaptaciones las liberaban de vínculos onerosos con los incas, les aportaban aliados en sus combates con grupos autóctonos rivales y les brindaban la oportunidad de acumular riqueza en forma de metales preciosos. Los efectos sumados de enfermedades epidémicas, guerras y emigraciones de yanaconas significaron un desgaste para los centenares de miles de indígenas de Huamanga, pero la decadencia posterior a la conquista no fue tan irrevocablemente devastadora como en otras zonas andinas. La primera epidemia del Nuevo Mundo, que quizá fue la más devastadora, llegó a la zona andina a mediados del decenio de 1520, bastante *antes* de la conquista europea de 1532. Pese a las epidemias de tifus o de peste, viruela y gripe que convulsionaron a los Andes en 1546 y 1558-1559, los pueblos lucanas de Huamanga meridional afirmaban en el decenio de 1580 que de hecho su población había aumentado desde el reinado turbulento del inca Huayna Capac (1493-1525) [69]. Respecto de Huamanga como un todo, una alta tasa de natalidad, la inmunidad relativa de zonas remotas y muy altas a la enfermedad, una política astuta y la buena suerte ayudaron a reducir las pérdidas demográficas netas

---

[69] Véase Henry F. Dobyns, «An Outline of Andean Epidemic History to 1720», *Bulletin of the History of Medicine*, 37 (1963), 494 a 497, 499 a 501; Monzón y otros (1586), «Descripción ... de los Rucanas Antamarcas», 238; *id.* (1586), «Descripción ... de Atunrucana y Laramati», 227.

a un promedio de quizá el 0,5 por 100 al año o menos, o sea, a un 20 por 100 en todo el período de 1532 a 1570[70]. Estas pérdidas plantearon dificultades a un sistema de agricultura con gran densidad de mano de obra, pero no fueron desastrosas en sí mismas. De hecho, las ricas economías pastoriles de Lucanas, Chocorvos y Vilcashuamán actuaron como una especie de «seguro» contra la reducción de la fuerza de trabajo disponible para la agricultura[71]. La adaptación con éxito a las condiciones coloniales había permitido a los indios de Huamanga mantener las relaciones y la productividad económica tradicionales. Las inspecciones realizadas en Humanga en el decenio de 1560 descubrieron muchas huacas locales probablemente sustentadas gracias a la conservación de los derechos sobre las tierras, los animales y la mano de obra del ayllu. Varios años después, el Virrey Francisco de Toledo se sintió tan impresionado ante la riqueza de los pueblos lucanas de Laramati que casi triplicó su cuota del tributo. Es probable que los kurakas de Huamanga se sumaran a otros jefes andinos en el ofrecimiento al Rey Felipe II de un soborno enorme a cambio de eliminar el sistema de encomiendas: 100.000 ducados más que cualquier oferta que le hicieran los encomenderos españoles[72].

Sin embargo, la alianza con los europeos había creado unas tendencias ominosas. En primer lugar, aunque las sociedades locales de Huamanga habían capeado relativamente bien los efectos de las epidemias, las guerras, las emigraciones y la decadencia demográfica, no obstante se trataba de acontecimientos inquietantes. Económicamente, las reducciones y las fluctuaciones impredecibles de la población disponible para los trabajos locales constituía un mal augurio para el dinamismo a largo plazo de la sociedad basada en el ayllu. Un cierto nivel previsto de energía humana disponible constituía un requisito previo del mantenimiento de las prerrogativas económicas, las relaciones y los intercambios

---

[70] Véase Noble David Cook, «The Indian Population of Peru, 1570-1620» (Tesis doctoral, Universidad de Texas en Austin, 1973), 238; John H. Rowe, «Inca Culture at the Time of the Spanish Conquest», en *Handbook*, ed. de Steward, 2:184. Véase, asimismo, el comentario metodológico en Daniel E. Shea, «A Defense of Small Population Estimates for the Central Andes in 1520», en *The Native Population of the Americas in 1492*, comp. por William M. Denevan (Madison, 1976), 157 a 180.

[71] Sobre la importancia del ganado como una especie de recurso de seguridad contra las dificultades en la agricultura en Huamanga y en otras partes, véase Bandera (1557), «Relación general», 177; Murra, *Formaciones*, 202 y 203.

[72] Véase «Relación de Amancebados, Hechiceros y Huacas» (1584), en *Las informaciones de Cristóbal de Albornoz: documentos para el estudio del Taki Onqoy*, ed. de Luis Millones (Cuernavaca, 1971); *Tasa de la visita general*, ed. de Cook, 261; Hemming, *Conquest*, 386 y 387.

tradicionales que vinculaban a todos los productores. Ideológicamente, las sociedades andinas tendían a interpretar la desgracia —especialmente la enfermedad o la muerte prematura— como resultado de unas relaciones sociales «desequilibradas» y disfuncionales en el seno de la comunidad de grupos de parentesco y dioses. Se consideraba que la enfermedad, en especial, era obra de huacas airadas o a las que se había descuidado. La guerra y las epidemias evocaban el espectro de relaciones fundamentalmente malas que podían provocar una gran catástrofe mucho más devastadora que las tendencias anteriores.

En segundo lugar, las relaciones coloniales creaban humillaciones y dependencias que socavaban la libertad étnica lograda gracias a la liberación respecto de la hegemonía inca. Además de los abusos y de las extorsiones concretos con que se enfrentaban los indígenas en todas partes, las sociedades locales se encontraban recurriendo a la autoridad colonial para defender sus intereses. Una cosa era utilizar una alianza con los europeos para protegerse contra las incursiones de grupos étnicos del exterior, pero otra completamente distinta era depender de los europeos para resolver las controversias internas o para corregir los abusos coloniales. Por desgracia, esa dependencia fue haciéndose cada vez más frecuente. Dados los enfrentamientos internos que afligían a las «familias» étnicas descentralizadas, resultaba difícil evitar el recurso a los europeos como fuente del poder en las controversias locales en torno a los derechos sobre la tierra, las obligaciones de aportar mano de obra tributaria y a las jefaturas. En el decenio de 1550 los indios de Huamanga solían viajar nada menos que hasta Lima para obtener reparación contra agravios locales [73].

Por último, las nuevas relaciones generaban una demanda de mano de obra que podía ir más lejos de lo que las sociedades locales estaban dispuestas a ofrecer a cambio de los beneficios que representaba la alianza con los colonizadores. Naturalmente, el número de españoles iba en aumento a lo largo de los años. Además, las exigencias de los diversos grupos de colonizadores no permanecieron necesariamente estáticas. Veamos, por ejemplo, las relaciones con los clérigos católicos. Los doctrineros rurales vivían teóricamente entre los indios del ayllu a fin de adoctrinarlos en nombre de los encomenderos. En la práctica, la fase utópica de la «conquista espiritual» de España se había agotado en México, y muchos de los doctrineros peruanos eran «curas-empresarios» que uti-

[73] Véase HC, Doc. 1012, 1556; *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica*, ed. de Richard Konetzke (2 vols. en 3 partes, Madrid, 1953, 1958), 1:452.

lizaban sus puestos para promover sus intereses comerciales [74]. Al principio, es probable que muchas comunidades aceptaran la necesidad de una alianza con los clérigos. El aliarse con los europeos sin cooperar con los dioses de éstos carecía de sentido desde el punto de vista andino. Las poderosas deidades cristianas habían derrotado a las grandes huacas andinas en Cajamarca y, al igual que los dioses autóctonos, podían aumentar o reducir el bienestar material de los vivientes. Como los clérigos católicos mediaban en las relaciones con el panteón de las divinidades cristianas (incluidos los santos) que afectaban al bienestar cotidiano, los indios no rechazaban a los curas ni a sus exigencias sin más ni más. Para el decenio de 1550 la sociedad rural estaba salpicada de iglesias y de cruces —por modestas que fueran— y sus sacerdotes exigían unos servicios considerables de trabajo en los transportes, la construcción, la agricultura, el servicio doméstico, etc. Para 1564, la capacidad de los doctrineros para extraer un trabajo gratis de los indígenas inspiraba celos entre los encomenderos urbanos [75]. Pero a medida que iban en aumento las exigencias de los clérigos, ¿cuándo juzgarían las sociedades indígenas que eran francamente excesivas a cambio de las supuestas ventajas que les brindaban unas relaciones favorables con los dioses cristianos?

Los kurakas, como tutores y representantes de la comunidad, no podían hacer caso omiso de esas evaluaciones de las ventajas y las desventajas relativas de la cooperación con los colonizadores. Los kurakas que movilizaban mano de obra para la empresa europea no gozaban, a largo plazo, de una libertad absoluta para imponer actividades a sus pueblos. Los jefes aumentaban sus privilegios y su «influencia» mediante el desempeño de sus obligaciones de custodiar la unidad y el bienestar de sus comunidades. Los intercambios tradicionales de reciprocidades que permitían a los jefes movilizar el trabajo de sus parientes creaban expectativas que podría resultar difícil conciliar con una corriente unilateral de mercancías, trabajo y ventajas para la sociedad europea. Las reciprocidades tradicionales también imponían límites al tipo de peticiones que podía hacer un kuraka a sus ayllus y sus hogares. Una cosa era la producción de textiles para los europeos conforme a un sistema de trabajo a domicilio parecido a las prácticas andinas aceptadas, y otra cosa, como veremos más adelante, era enviar a trabajadores a minas lejanas. Los indígenas podrían sentir más renuencia a aceptarlo y, una

---

[74] Véase Lockhart, *Spanish Peru,* 52 a 55, que acuñó el término de «cura-empresario». Véase, asimismo, Rubén Vargas Ugarte, *Historia de la iglesia en el Perú* (5 vols., Lima y Buenos Aires, 1953-1962), 1:126 a 128; 2:213 y 214.

[75] HC, Doc. 1009, 1557; Banderas (1557), «Relación general», 176; HC, Doc. 1008, 1564.

vez en las minas, quizá no volverían nunca al dominio de la sociedad local.

Los datos demuestran que las exigencias de mano de obra se convirtieron en una cuestión que provocó resentimiento entre los indios incluso cuando el trabajo se pedía para actividades superficialmente parecidas a las prácticas andinas tradicionales. Si las exigencias de mano de obra eran inicialmente el precio por las ventajas relativas de las relaciones de cooperación con la élite de los encomenderos, las ventajas podían ir desapareciendo con el tiempo, y el precio podía alcanzar niveles inaceptables. Por ejemplo, en la sociedad local la limpieza de los canales había sido normalmente motivo de festejos en los calendarios agrícolas y rituales. En los rituales dirigidos por la élite autóctona, una comunidad de «parientes» reafirmaba la importancia de esas tareas para el bienestar colectivo del grupo. Pero esa misma actividad tenía un matiz oneroso si se contemplaba como trabajo no remunerado en beneficio exclusivo de otros. Los indios huachos y chocorvos se quejaban en 1557 de que estaban obligados a limpiar el gran canal «con que los vezos [de Huamanga] Riegan sus [chácaras] e acequias». Los indios no aprovechaban el agua ni la necesitaban [76]. En esas circunstancias, los kurakas no podían traspasar el aspecto festivo del trabajo andino a la limpieza de los canales de los colonizadores, aunque hubieran querido hacerlo. Un kuraka que se sintiera obligado a satisfacer las demandas de mano de obra de los colonizadores no podía presuponer que su posición de trabajadores se viera aceptada y justificada por sus «parientes». Corría el peligro de que su confianza se fuera desgastando, lo cual socavaría los intercambios recíprocos que llevaban a los ayllus a responder a sus peticiones.

En el decenio de 1560 las contradicciones inherentes en las alianzas postincaicas se fueron imponiendo de forma más aguda que nunca. La dependencia cada vez mayor de los indios respecto de los europeos para la solución de controversias [77], las escaseces o las dificultades económicas impuestas por la extracción colonial, por las emigraciones o por la población decreciente [78], la tendencia de los encomenderos, los clérigos locales y los funcionarios a exigir partes cada vez mayores de los productos y de la mano de obra de los ayllus fueron todos factores que con el tiempo habrían provocado una reevaluación de las políticas indígenas frente a los colonizadores. Pero lo que añadió un carácter urgen-

[76] HC, Doc. 1017, 1557.

[77] Véanse ejemplos del decenio de 1560 en AGN, DI, Leg. 2, C.17, 1573, f. 208 r; Domingo de Santo Tomás (1562), en Vargas, *Fray Domingo*, «Escritos»: 59.

[78] Montesinos (1642), *Anales del Perú*, 1:243; 2:218; AGN, DI, Leg. 2, C.17, 1573, ff. 194 v, 209 r.

tísimo a la necesidad de una reevaluación fue el descubrimiento de minas riquísimas en el decenio de 1560. El oro y la plata de Atunsulla (1560) y el mercurio de Huancavelica (1564) atizaron los sueños españoles de una economía regional próspera cuyas minas estimularían un auge del comercio, las manufacturas textiles, los oficios, la construcción, la agricultura y la ganadería. El único obstáculo o cuello de botella sería la mano de obra. Si las exigencias europeas iban más allá de la oferta de trabajadores por cuenta propia, o de los contingentes que enviaban los kurakas, ¿cómo iban los colonizadores a estabilizar una fuerza de trabajo suficiente?

Para 1562, el problema de la mano de obra mereció una investigación oficial del distinguido jurista Juan Polo de Ondegardo. Polo investigó las denuncias de los indios, se dedicó a reformar y regular las prácticas laborales y ordenó a las sociedades autóctonas que enviaran una fuerza rotatoria de 700 trabajadores por semana para las minas de Autunsulla. El régimen laboral impuesto por los mineros * europeos había sido duro y repulsivo. Los mineros, obsesionados con hacerse ricos, habían tratado de maximizar su explotación de los trabajadores indígenas. Estos transportaban personalmente grandes cargas de combustible, sal y otras provisiones desde zonas remotas; en las propias minas, los trabajadores se enfrentaban con unos cupos de producción brutales; tras cumplir sus obligaciones laborales, todavía tenían que luchar por cobrar sus jornales [79]. No es de extrañar que los indios pidieran a uno de sus defensores más destacados, Fray Domingo de Santo Tomás, que inspeccionara las minas. Santo Tomás halló que «hasta agora ... an sido los yndios tan mal pagados y peor tratados, ... que aunque fuera muy de su voluntad [estos abusos] lo aborrecerran [a su voluntad]». Santo Tomás, con la esperanza de que las reformas de Polo —reforzadas por una subida de los jornales— pudieran atraer a suficientes trabajadores voluntarios, advirtió que los indios y los kurakas resistirían a las tentativas de obligar por la fuerza a los autóctonos a trabajar en las condiciones abusivas del pasado, «aunque sepan los yndios estarse con toda su vida en las cárceles». Santo Tomás encontró a los indios inquietos acerca de las exigencias de trabajadores para las minas. Los pueblos soras y lucanas, que estaban más lejos de Atunsulla que otros grupos,

---

* A lo largo de toda esta obra se utiliza el término «minero» en el sentido de la tercera acepción del *Diccionario de la R.A.E.*: «el que las beneficia [las minas] por su cuenta o especula en ellas», y en el de la segunda acepción del *Diccionario de Uso del Español* de María Moliner: «propietario o explotador de mina» *(N. del T.)*.

[79] Véase Polo (1562), «Ordenanzas de las minas de Guamanga», 139 a 151.

se sentían especialmente vejados por tener que trabajar para empresarios codiciosos en minas lejanas y frías [80].

Las reformas de Polo cambiaron pocas cosas. La oferta de trabajadores autóctonos llevados a trabajar por la fuerza o mediante el engaño, individualmente o por conducto de los kurakas, siguió siendo irregular y deficiente. El corregidor de Huamanga se quejaba en 1569 de que el trabajo en los fabulosos yacimientos de la región era intermitente debido a la escasez de mano de obra [81].

Las minas ponían de relieve para ambas partes las limitaciones de las relaciones anteriores. Para los europeos, impulsados por la expansión internacional del capital comercial, las alianzas con las sociedades autóctonas tenían poco sentido si no podían aportar una fuerza de trabajo fiable a una economía minera en crecimiento. Para los indios —tanto los kurakas como sus parientes— la colaboración con los colonizadores brindaba pocas ventajas si los europeos insistían en absorber los recursos del ayllu en una campaña encaminada a establecer una enorme economía minera que la sociedad local no podía controlar. Los europeos querían favores que los kurakas no podían o no querían hacerles. Pero los colonizadores carecían de instituciones estatales efectivas que pudieran obligar a los jefes a enviar grandes contingentes de trabajadores a las minas.

En aquel mismo momento, las contradicciones entre la metrópoli y la colonia alentaron a los indios a replantearse la necesidad de cooperar con los encomenderos. En España, la Corona llevaba mucho tiempo debatiendo si abolir o no el sistema de la encomienda y transformar a los indios en vasallos directos de la Corona. Famosos sacerdotes aducían que la eliminación gradual de las encomiendas a la muerte de sus titulares iría en beneficio de los indios. Su insistencia pesaba mucho en España, donde los partidarios del poder real consideraban al encomendero un obstáculo al control de la metrópoli. Para 1560 la Corona había recibido ofrecimientos impresionantes de pagos de ambas partes —los encomenderos y los kurakas autóctonos—, pero no había llegado a una decisión. Una comisión enviada a informar sobre los aspectos de fondo de la cuestión de la encomienda, envió a Polo de Ondegardo (partidario de la encomienda) y a Fray Domingo de Santo Tomás (adversario de ella) a realizar una investigación. La pareja viajó en 1562 por las sierras andinas. En Huamanga y en otras partes organizaron reuniones de indí-

[80] AGI, V, Lima 313, Santo Tomás a don Alonso Manuel de Anaya, Huamanga, 23 de marzo de 1562; Santo Tomás a Consejo Real de Hacienda en Lima, Andahuaylas, 6 de abril de 1562 (también disponible en Vargas, *Fray Domingo*, «Escritos»: 55 a 62).

[81] BNP, A603, 1568, f. 23 v.

genas para participar en un debate público sobre la cuestión de la encomienda. Naturalmente, los indios siempre se ponían de parte de Santo Tomás [82]. Los intereses de la Corona y las sensibilidades morales, espoleadas por profundas divisiones entre los encomenderos y la Iglesia, habían creado un debate espectacular. En los mismos años en que los descubrimientos de minas hicieron más importantes y ominosos los antagonismos básicos entre los autóctonos y los blancos, distinguidos representantes de la Corona anunciaban inestabilidades políticas, divisiones entre la élite y receptividad a la idea de que la élite de los encomenderos era algo de lo que tanto la Corona como los indígenas podían prescindir perfectamente.

Si la desilusión cada vez mayor con las exigencias de mano de obra inspiraba un impulso a sabotear o derrocar las relaciones coloniales, la aparente vulnerabilidad de esas relaciones a una reforma impuesta por la metrópoli no podía por menos de dar un nuevo impulso a esos sentimientos. Poco después de 1560, la generalización del descontento entre los autóctonos se expresó durante un decenio en una abstención cada vez mayor de la cooperación o la alianza. En 1563, los kurakas de siete encomiendas diferentes de Huamanga se negaron a enviar indios a la plaza de la ciudad para prestar sus servicios de prestación personal. Las minas siguieron padeciendo la irregularidad en la oferta de mano de obra. Muchos de los pueblos de Huamanga —especialmente los pueblos soras y lucanas— confirmaron las advertencias de Santo Tomás con sus tercos rechazos a las peticiones de que enviaran trabajadores a las minas. Los pastores indios le costaron 7.000 ovejas a Diego Maldonado, su encomendero, por robo o falta de cuidado. Los encomenderos culpaban a los clérigos de la tendencia cada vez mayor de los indígenas a hacer caso omiso de obligaciones que antes habían aceptado; otro observador atribuía la culpa a los rumores populares de que los españoles iban a matar a los autóctonos para fabricar ungüentos medicinales con sus cadáveres [83]. En una economía en la que los europeos dependían tanto de las alianzas con las élites autóctonas para tener acceso a mano de obra explotable, la difusión de esa desilusión y esa resistencia podía

---

[82] AGI, V, Lima 300, Arzobispo Gerónimo de Loayza al Rey, Lima, 30 de noviembre de 1562; Lima 313, Santo Tomás a Manuel de Anaya, Huamanga, 23 de marzo de 1562. Véase en Hemming, *Conquest*, 385 a 390 una panorámica de la cuestión de la perpetuidad de las encomiendas.

[83] Todos los datos citados *supra* corresponden al período 1563-1571. BNP, A336, 1559, anotación correspondiente al 3 de mayo de 1563; HC, Doc. 984, 1571; Lohmann, *Las minas*, 93, nota 3; AGN, DI, Leg. 2, C.17, 1573, f. 196 r; Lohmann, *El corregidor de indios en el Perú bajo los Austrias* (Madrid, 1957), 28; Molina (1574), *Relación de las fábulas*, 79.

emponzoñar la actividad empresarial. En una sociedad en la que los neoincas mantenían una presencia militar en la montaña, entre el Cuzco y Huamanga, y en la que los colonizadores todavía no habían organizado un aparato estatal impresionante, la hostilidad creciente también planteaba problemas estratégicos. El corregidor de Huamanga advirtió a Lope García de Castro, Virrey interino, de que era posible que estallara una rebelión. En las provincias vecinas de Jauja y Andahuaylas unos descubrimientos alarmantes de depósitos de armas confirmaron que las tradiciones de alianzas y de cooperación entre indios y blancos ya no eran de fiar[84].

Las exigencias de mano de obra para las minas en una nueva escala, la vulnerabilidad política de los encomenderos y la probable disposición de los neoincas a encabezar una revuelta crearon una coyuntura que obligó a replantearse las alianzas postincaicas. La difusión del sabotaje y la subversión en el decenio de 1560 era un síntoma de que cada vez había más recelos. Desde un principio, las contradicciones inherentes de las alianzas iniciales había creado la probabilidad del desencanto. Pese al relativo éxito de su adaptación a las condiciones coloniales, los pueblos autóctonos de Huamanga se enfrentaban con tendencias que con el tiempo podían socavar la autonomía, las relaciones sociales y la producción locales. Tanto la decadencia demográfica como la inestabilidad, la humillación y la dependencia, las crecientes exigencias de mano de obra, eran factores que tendían a revelar las consecuencias erosionantes de una alianza entre socios cuyos intereses fundamentales eran opuestos. El descubrimiento de grandes minas de oro, de plata y de mercurio hizo que estallaran esas contradicciones y reforzó el temor típicamente andino de que la enfermedad y la muerte prematura se debieran a unas relaciones sociales mal construidas que, de dejarse sin corregir, podrían anunciar una gran catástrofe. De repente, una oleada desesperada de miedo y desilusión inundó la sociedad india y anunció el derrumbamiento de las alianzas postincaicas.

---

[84] Molina (1574), *Relación de las fábulas,* 82; Albornoz (*circa* 1582), «Instrucción para descubrir», 36.

3. Una divisoria histórica

Crisis en la sociedad india, sueños radicales

En 1564 el clérigo español Luis de Olivera se encontró con una herejía subversiva que dominaba a los indios de su parroquia de Parinacochas. Como mensajeros de las deidades autóctonas andinas, los *taquiongos* que transmitían el contagio predicaban que muy pronto una alianza panandina de deidades derrotaría al principal Dios cristiano y mataría a los colonizadores españoles de enfermedades y otras calamidades. Los indios que desearan evitar el mismo destino e ingresar en una época nueva y pura de salud y abundancia debían adorar a las huacas vengadoras y rechazar todas las formas de cooperación con los europeos. Olivera, alarmado por el atractivo que tenía este resurgimiento nativista para todos los sectores de la población india, comunicó su descubrimiento a las autoridades eclesiásticas de Lima, el Cuzco y Charcas. Más tarde, una inspección minuciosa llevada a cabo por el cura Cristóbal de Albornoz reveló que la sectal de *Taki Ongoy* había conseguido miles de seguidores activos en las regiones de Lucanas, Soras, Chocorvos y Río Pampas, de Huamanga. Fuera de esa zona «nuclear», el resurgimiento parecía haberse difundido rápidamente por el norte, hacia Jauja y Lima, y por el este hacia el Cuzco y Charcas. Este movimiento mesiánico no perdió su vigor hasta después de la campaña contra la idolatría realizada a fondo por Albornoz, que llevó de dos a tres años y en la que se condenó a más de 8.000 indios[1].

[1] Véanse relatos del movimiento en Luis Millones S. G., «Un movimiento nativista del siglo XVI, el Taki Onqoy», y «Nuevos aspectos del Taki Onqoy; Nathan

Apenas veinte años después de la fundación de Huamanga recorrió la sociedad autóctona una honda crisis moral, que engendró sueños radicales de una nueva era postincaica purgada de elementos hispánicos. El movimiento del Taki Onqoy estalló hacia los inicios del 1560 y expresó la sensación generalizada de recelo y desilusión que infectaba a aquel decenio de crisis. Como los dioses desempeñaban normalmente un papel crítico en los grandes cataclismos, los temores indígenas de que la continuación de la cooperación con los europeos llevara al desastre comportaban necesariamente una dimensión religiosa. Los indios tendrían que revaluar sus relaciones con las huacas andinas, así como con las deidades católicas. Afortunadamente para el historiador, la inspección antiidólatra que «reformó» a Huamanga de su herejía hacia 1570 dejó tras de sí considerables datos acerca de la ideología y las actividades del movimiento, su composición social y su dirección, y su capacidad para resistir a presiones adversarias [2]. Si se cuenta con una cierta sensibilidad al significado de los símbolos religiosos y la expresión en la sociedad andina autóctona, y con una visión histórica de las relaciones coloniales iniciales en Huamanga, esos datos nos aportan una panorámica de la convulsión que dislocó la sociedad autóctona en aquellas fechas.

Wachtel, «Rebeliones y milenarismo», todo ello en *Ideología mesiánica del mundo andino*, comp. por Juan M. Ossio A. (Lima, 1973), 85 a 94, 97 a 101, 105 a 142. Los ensayos de Millones se publicaron inicialmente en *Revista peruana de cultura*, 3 (1964) y en *Historia y Cultura*, 1 (1965). El ensayo de Wachtel se publicó inicialmente en su importante *La vision des vaincus: les indiens du Pérou devant la conquete espagnole, 1530-1570* (París, 1971), 225 a 282.

Véanse perspectivas sobre el Taki Onqoy y el nativismo y la idolatría indios en Millones, «Introducción al estudio de las idolatrías», *Aportes*, 4 (París, abril de 1967), 47 a 82; Pierre Duviols, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial: «L'extirpation de l'idolatrie entre 1532 et 1560»* (Lima y París, 1971); R. T. Zuidema, «Observaciones sobre el Taki Onqoy», *Historia y Cultura*, 1 (Lima, 1965), 137; Franklin Pease G. Y., *El dios creador andino* (Lima, 1973).

Hay relatos breves de contemporáneos bien informados en Molina (1574), *Relación de las fábulas*, 78 a 84; Albornoz (*circa* 1582), «Instrucción para descubrir», 35 a 37.

[2] Además de las fuentes citadas en la nota 1, Luis Millones ha publicado testimonios de testigos españoles en nombre de Albornoz en 1570, 1577 y 1584, así como listas administrativas de los resultados de la visita antiidolátrica de Albornoz en Soras y Lucanas. *Las informaciones de Cristóbal de Albornoz: documentos para el estudio del Taki Onqoy*, ed. de Millones (Cuernavaca, 1971). Al citar declaraciones utilizaremos testigos con conocimiento directo o especial. Las listas administrativas se establecieron en 1584 como «Relación de Amancebados, Hechiceros y Huacas».

Contagio religioso

De pronto, sin ninguna advertencia aparente, una emoción sacó a los indios de su malestar, o de su resignación ante unas tendencias inevitables. Las huacas andinas —que ya no se quedaban confinadas en las piedras, las aguas y las colinas— descendieron sobre los indígenas, los «poseyeron» literalmente, entraron en sus cuerpos e hicieron a los posesos temblar, caerse y bailar como locos [3]. Taki Onqoy significaba literalmente «enfermedad del baile», y gran parte de sus ritos se centraba en unos cantos y bailes aparentemente incontrolables por parte de los poseídos por la «enfermedad». El ataque purificaba espiritualmente a los posesos, que renunciaban al cristianismo y hablaban en nombre de los dioses autóctonos resurgidos. Las huacas podían tomar posesión de cualquiera: incluso de los niños. Un español vio a «seis o siete muchachos e muchachas yndios ... que andaban como tontos y gente como perdidò el juicio». La inminencia de una revolución purificadora creó una fiebre contagiosa. En su estado poseído, los mensajeros de los dioses —los taquiongos— exhortaban a sus parientes «con gran calor de suerte que los que los oyan les daban crédito y tenyan por sierto que les dezian verdad en todo lo que les predicaban...» [4].

Los taquiongos prometían a sus seguidores una convulsión milenarista que eliminaría las tendencias inquietantes del pasado. Una alianza panandina de dioses autóctonos, organizada en dos grandes ejércitos, se enfrentaría al Dios de los cristianos. La victoria de Pizarro en Cajamarca, en 1532, había reflejado los resultados de un combate cósmico más general en el que el Dios de los cristianos había llevado a los españoles a la victoria sobre las huacas y los pueblos andinos. Ahora las huacas andinas invertirían el resultado. «... todas las huacas ... quantas avían quemado los cristianos e destruido avían rresucitado ... Estas se avían juntado para dar batalla a Dios ... al que trayan ya de vencida». Las huacas resurgidas destruirían también a los colonizadores españoles. «... los españoles desta tierra se acabarían presto por que las guacas les ordenarían enfermedades a todos para matarlos...». El triunfo anunciaría una nueva era purgada de huellas españolas. «... ahora daba la vuelta el mundo; y que Dios y los españoles quedaban vencidos esta vez, y todos los españoles muertos, y las ciudades de ellos anegadas» por la marea destructora de un océano desbordado. La inundación tenía

[3] Molina (1574), *Relación de las fábulas,* 80 y 81; *Las informaciones,* ed. de Millones, 1/18.

[4] *Las informaciones,* ed. de Millones, 2/62, 2/110. Creo que «enfermedad del baile» es la mejor de varias traducciones posibles de «Taki Onqoy». Véase un comentario en Duviols, *La lutte,* 113 y 114, nota 66.

que ocurrir «porque de ellos [los españoles] no hubiese memoria». Del cataclismo destructor surgiría la regeneración. Las huacas reivindicadas crearían un «nuebo mundo», habitado por «otras gentes». El mundo renacido sería un paraíso andino: sin colonizadores, con abundancia material y sin enfermedades. Resulta significativo que los principales dioses de los incas, que seguían representando un peligro potencial a la independencia étnica, no iban a tener un papel importante en los ejércitos de los dioses andinos [5].

El resultado final, predecían los taquiongos, sería el paraíso para los leales a las huacas y a sus mensajeros, y una cruel venganza para los traidores. Las huacas «andaban por el aire, secas y muertas de hambre; porque los indios no se sacrificaban ya, ni derramaban chicha». Las huacas, airadas porque los indios las habían abandonado, matarían a los indígenas desleales junto con los españoles: «habían sembrado muchas chacras de gusanos, para plantarlos en los corazones de los españoles, ganados de Castilla y los caballos, y también los corazones de los indios que permanecen en el Cristianismo» [6]. Para evitar las represalias, los indígenas tendrían que renunciar a los llamamientos de los clérigos católicos y rechazar la religión, los nombres, los alimentos y los vestidos españoles. Los taquiongos imploraban a sus seguidores que se abstuvieran de todo contacto y cooperación con la sociedad europea. Los indígenas no debían entrar en las iglesias ni servir a los clérigos. Debían abandonar el pago de tributos y rechazar las levas de mano de obra [7]. La alianza con las huacas rebeldes y con sus mensajeros humanos era lo único que podía permitir al indio el disfrute de los beneficios materiales de buena salud, paz y prosperidad tras el próximo cataclismo. «... adorando las dichas guacas y hacyendo de las cerimonyas que los dichos ynventores y maestros ... les dezian que hiziesen les yria bien en todos sus negocios y [tendrían] salud ellos e sus hijos y sus sementeras se darían bien...». En cambio, los desleales «se morirían y andarían con las cabezas por el suelo y los pies arriba y otros se tornarían guanacos venados y vicuñas y otros anymales» [8].

Los indios se tomaban en serio a los frenéticos taquiongos. En Parinacochas «los ponían [a los taquiongos] en unos cercados y alli yban los yndios a adorarlos por tal guaca e ydolo que dezia que se le avía

---

[5] *Las informaciones*, ed. de Millones, 1/17, 2/109; Molina (1574), *Relación de las fábulas*, 79 y 80; Pease, *El dios*, 72 a 82; Wachtel, «Rebeliones y milenarismo», 118 y 119.

[6] Molina (1574), *Relación de las fábulas*, 80.

[7] *Ibid.*; *Las informaciones*, ed. de Millones, 1/17, 2/109; Josep M. Barnadas, *Charcas: orígenes históricos de una sociedad colonial* (La Paz, 1973), 178, nota 152.

[8] *Las informaciones*, ed. de Millones, 2/109.



Idolatría: La escena representada puede haberse basado en los acontecimientos relacionados con el Taki Onqoy. Obsérvese el papel destacado de la mujer, la pérdida de control por un indio embriagado y la idea de que las huacas —aquí representadas en forma de diablo— «poseían» a la víctima.

metido en el cuerpo»[9]. Los taquiongos supervisaban las fiestas, las confesiones y los ayunos rituales, con los que sus seguidores esperaban recuperar el favor de las huacas. Esas reuniones no sólo daban a los taquiongos una oportunidad de recibir grandes cantidades de llamas, paño, plata, maíz, chicha y otras ofrendas, sino que además constituían un foro de gran autoridad desde el cual predicar la ideología de la secta y generar enormes presiones antihispánicas[10]. A medida que iba en aumento su prestigio, los taquiongos se convertían en tutores morales de la comunidad. «Y de cuando en cuando los tales hacían sermones al pueblo, ... amenazando a los indios si del todo no dejaban el cristianismo; y reñían al cacique o indio que se llamaba nombre de cristiano ... y trajese camisa o sombrero, alpargatas u otro cualquier traje de España...»[11]

Lo que horrorizó a los observadores españoles era precisamente la capacidad de los taquiongos para obtener el respeto o la participación de todos. Todo el mundo: mujeres y hombres, viejos y jóvenes, kurakas y campesinos, indios del ayllu y yanaconas hispanizados, parecían vulnerables al mensaje de aquellos o sucumbían a la posesión directa. Más de la mitad de los taquiongos eran mujeres[12]. En una región cuya población total no pasaría de los 150.000 habitantes, las autoridades españolas decían haber encontrado 8.000 participantes activos[13]. Lo que era todavía peor, se quejaba el secretario de la campaña antiidólatra, «todos lo creían e guardavan lo que [los taquiongos] dezían ansí caciques como yndios y biejos como los muchachos e muchachas»[14]. Los observadores temían que el contagio se transmitiera irresistiblemente por toda la sierra andina[15]. Lo más ominoso era que la herejía antieuropea había barrido con los avances anteriores y las pautas de cooperación. Los autóctonos aparentemente cristianizados habían vuelto a caer en la idolatría[16]. Grupos étnicos y comunidades que antes habían colaborado se habían

[9] *Ibid.*, 1/18.

[10] *Ibid.*, 1/18, 2/46, 2/52-2/53; Molina (1574), *Relación de las fábulas*, 80 y 81; Albornoz (*circa* 1582), «Instrucción para descubrir», 35 a 37.

[11] Molina (1574), *Relación de las fábulas*, 81.

[12] Mis cálculos respecto de unos 500 taquiongos (sin contar a los dirigentes de la secta) entre los pueblos soras indican que el 55 por 100 aproximadamente eran mujeres. Véase «Relación de Amancebados» (1584), en *Las informaciones*, ed. de Millones, 4/7 a 4/11, 4/18 a 4/22.

[13] *Ibid.*, 2/54. Varios años después, la visita del virrey Toledo halló que el total de la población indígena de Huamanga era de 122.160 personas (sin contar Andahuaylas ni Parinacochas). *Tasa de la visita general*, ed. de Cook, xxviii y xxix.

[14] *Las informaciones*, ed. de Millones, 1/17, 2/82, 2/101.

[15] *Ibid.*, 2/62, 2/110, 3/30; Molina (1574), *Relación de las fábulas*, 82.

[16] *Las informaciones*, ed. de Millones, 1/17, 2/82, 2/101.

transformado en focos de descontento, hostilidad y resistencia pasiva. Los grupos indígenas estratégicos resultaban ahora sospechosos. En las encomiendas rurales, una élite hispanizante y colaboracionista había desempeñado un papel esencial de mediadora entre los indios del ayllu y la élite europea. La participación o el consentimiento de los kurakas hacía que el resurgimiento del Taqui Onqoy fuera una herejía peligrosísima, «la más dañosa que a avido desde que esta tierra se conquisto» [17]. Para la sociedad colonial como un todo, el crecimiento de un sector de indios y yanaconas orientados hacia lo español desempeñaba un papel clave en el mantenimiento de la dominación europea. La lealtad de los yanaconas a los patronos y la sociedad europeos engrosaban las filas efectivas de los colonizadores. Pero ahora incluso los indios de ciudad y los yanaconas volvían a sus lealtades andinas, y algunos se destacaron como dirigentes del movimiento. Albornoz se quejaba amargamente de que los indios aculturados «criados entre nosotros», viajaban por distintos lugares de la sierra «rogando y exhortando a todos los que eran fieles a su señor» a creer en el cataclismo que se avecinaba [18].

El significado del mensaje del Taki Onqoy

O sea, que la sociedad autóctona se lanzó a engrosar las filas de los taquiongos. Pero, ¿por qué adquirieron los indígenas «posesos» y «locos» que predicaban el cataclismo credibilidad como mensajeros elegidos de las huacas? ¿Por qué no cayeron en el ridículo o el olvido que son el destino de los meros lunáticos?

Los taquiongos decían cosas coherentes con la lógica y la visión del mundo populares. La idea de que una próxima convulsión crearía —o restablecería— un «nuevo» mundo exento de los desequilibrios, los desórdenes y los males del pasado correspondía a una visión cíclica de la historia que compartían todos los pueblos andinos [19]. La opinión de que las enfermedades reflejaban la ira de las huacas o la calidad equivocada del intercambio social pertenecía a una antigua visión de las causas de las desgracias [20]. También la adivinación era una práctica an-

[17] *Ibid.*, 3/30.

[18] Albornoz (*circa* 1582), «Instrucción para descubrir», 35; véase, asimismo, Molina (1574), *Relación de las fábulas,* 82.

[19] Véase *Ideología mesiánica,* ed. de Ossio; Zuidema, «Observaciones», 137; Pease, *El dios.*

[20] Véanse ejemplos en Molina (1574), *Relación de las fábulas,* 13 a 15, 33; Avila (*circa* 1598), *Dioses y hombres,* 39, 47, 49, 149, 151; Arriaga (1621), *La extirpación,* 52; Poma de Ayala (1615), *Nueva corónica,* 109, 137, 158, 286.

dina aceptada, y los pueblos lucanas y soras que tanta importancia tuvieron en la agitación del Taki Onqoy gozaban de la reputación de ser grandes adivinos [21]. Incluso la posesión por los espíritus era accesible a la experiencia de la lógica andina. Aunque normalmente las huacas se habían revestido de corporeidad en la forma de lo que hoy día calificamos de «objetos inanimados» (aguas, cerros o piedras), la separación entre la naturaleza y la humanidad no era tan tajante en el pensamiento andino como en la visión del mundo creada por las revoluciones capitalistas de la sociedad occidental. De hecho, las huacas ya se habían aparecido antes para hablar en los sueños o en las mentes de sus portavoces escogidos. También habían dado muestras de una cierta movilidad geográfica, de una capacidad para santificar diferentes lugares al mismo tiempo [22]. La coherencia del Taki Onqoy con el idioma explicativo aceptado daba a la secta una cierta credibilidad intelectual que dificultaba el rechazo inmediato como un frenesí demencial cuya lógica interna era ridícula o ininteligible. Pero la existencia de una cierta credibilidad intelectual no explica por qué obtiene un movimiento credibilidad *social*. ¿Por qué se encontraron los indígenas obligados a creer *en este caso particular* que los taquiongos, en lugar de ser unos locos equivocados, eran efectivamente los portavoces elegidos de unas huacas andinas resurgidas a punto de provocar un cataclismo?

La impresionante capacidad de convocatoria de los taquiongos se debía a que podían ordenar y expresar unas percepciones y unos impulsos que estaban empezando a cristalizar en la conciencia de sus parientes. Como ya hemos visto, los acontecimientos del decenio de 1560 crearon una coyuntura crítica de desilusión, resistencia y reevaluación en unas sociedades autóctonas que hasta entonces eran cooperantes. Las sociedades locales se habían sumado a las alianzas postincaicas para alcanzar objetivos y normas andinas tradicionales: autonomía étnica o comunitaria, autonomía económica y riqueza, condiciones favorables en conflictos locales entre ayllus o comunidades, un intercambio «equilibrado» con personajes sobrenaturales y humanos relacionados con la comunidad. De una vez para siempre, en el decenio de 1560, y pese a su adaptación bastante lograda a las condiciones posteriores a la Conquista, los pueblos de Huamanga advirtieron que esas alianzas no podrían resistir mucho al paso del tiempo. Los europeos encabezados por los encomenderos tratarían inexorablemente de transformar a los diversos aliados y clientes étnicos en una casta de meros «indios» organizada

---

[21] Cieza (1553), *Primera parte,* cap. 88.

[22] Véase Pease, *El dios,* 51, 65 y 66; Avila (*circa* 1598), *Dioses y hombres,* 117 a 125; Albornoz (*circa* 1582), «Instrucción para descubrir», 21.

para la extracción colonial. Las huacas, por conducto de los taquiongos, confirmaban la veracidad de los temores más negativos de los indígenas, explicaban los significados de esas verdades y galvanizaban las tentaciones soterradas de sabotear las relaciones coloniales y purgar a la sociedad indígena de la influencia de aquéllas. Sí, era cierto que el conflicto implacable de intereses entre la sociedad hispanocatólica y la sociedad andinopagana iba mucho más allá de las premisas iniciales de colaboración. Sí, era cierto que si los indígenas no se abstenían de su disposición a apaciguar a los europeos, colaborarían en su propia destrucción. Sí, era cierto que a fin de deshacerse del colonialismo, la sociedad indígena tendría que purgarse de los elementos de orientación hispanizante vinculados material y mentalmente a los opresores. El Taki Onqoy expresaba la dolorosa verdad que iban advirtiendo las sociedades indígenas: que el conflicto entre los elementos andinos y los europeos de la sociedad colonial era al mismo tiempo ineludible, irreconciliable y decisivo.

La gran verdad del Taki Onqoy, el conflicto entre indígenas y blancos, quedaba consagrada en dos principios morales: la resistencia contra el mundo hispánico y la solidaridad dentro del mundo andino. Como veremos más adelante, ninguno de esos dos principios resultaba fácil de realizar en la práctica. Porque esos principios exigían a los indígenas que trascendieran adaptaciones, tradiciones y verdaderas ambivalencias que seguían rigiendo su comportamiento con los europeos y entre sí mismos. Precisamente porque el Taki Onqoy exigía pautas de comportamiento nuevas y diferentes, el movimiento dejó al descubierto la aparición de una crisis moral.

El primer principio, el de la resistencia, significaba que la sociedad andina tendría que desaprender adaptaciones anteriores. Las estrategias «abiertas» de los indígenas hacia la gente y las mercancías hispánicas había facilitado el colonialismo. Ahora tendrían que resistir al contacto, al intercambio y al servicio a esas entidades coloniales. Las sociedades autóctonas tendrían que rechazar sus costumbres «abiertas», aunque el intercambio con los poderosos colonialistas podía aportar determinados beneficios o parecer necesario para evitar represalias. La unica forma de que los indígenas evitasen participar en su propia destrucción y gozar de los frutos del cataclismo que se avecinaba era reformarse de esas costumbres.

En ningún aspecto planteaba ese cambio de estrategia un dilema moral más generalmente sentido que en el caso de las relaciones con los dioses europeos atacados por las huacas andinas. El panteón de dioses cristianos (Dios, Jesús, los santos y las figuras veneradas), al igual que las huacas andinas, influía en el bienestar material cotidiano. La victoria española de Cajamarca había demostrado la fuerza de los dioses cristia-

nos y su superioridad sobre las principales deidades andinas asimiladas al Estado inca. Había que ser tonto para no hacer caso de hechos tan elementales. Al igual que en otras sociedades campesinas, la autoridad de los dioses y los jefes andinos se basaba en parte en un fundamento pragmático. La continuidad de sus éxitos y su influencia demostrada en el rumbo de la vida material, sustentaban su prestigio y su autoridad [23]. La conquista española ponía en tela de juicio que los dioses andinos siguieran conservando su poder, al mismo tiempo que «demostraba» el peligro de ofender a las deidades cristianas. Por eso, los pueblos de Huamanga optaron por seguir una estrategia de hondas raíces en las culturas andinas. En lugar de rechazar a las poderosas deidades extranjeras impuestas a la vida local, trataron de absorberlas en el panteón de las fuerzas sobrenaturales con las que los pueblos indígenas aspiraban a tener unas relaciones «equilibradas» [24]. Para los indios, esa relación no tenía por qué excluir la continuación de su fidelidad a los dioses andinos locales. De hecho, el gran número de huacas y de «brujos» locales, organizados por ayllus, descubierto por el séquito de Albornoz, refuta la queja colectiva de las huacas de que sus pueblos las habían abandonado [25]. Los únicos que podían perder eran los grandes dioses regionales o suprarregionales, cuyo prestigio superaba las afiliaciones étnicas locales, cuya asimilación al Estado inca los había dejado desacreditados, y cuyos santuarios y recursos habían sido objetivos obvios de saqueo. Pero, a medida que se iba aclarando el conflicto fundamental existente entre la sociedad europea y la andina, ¿quién podía dudar de que el servicio a los patrones sobrenaturales de los colonizadores, y la deslealtad a los derechos de algunos de los dioses indígenas, no podía por menos de debilitar a los dioses y las sociedades andinos como un todo?

El Taki Onqoy condenaba aquella adaptación a la presencia de los europeos, y definía las opciones de los pueblos andinos en términos tajantes. Toda cooperación con los europeos o con su Iglesia, por mucha lealtad espiritual que se tuviera a las huacas locales indígenas, colocaba a quien fuera culpable de ella en el campo de los aspirantes a destruir los dioses andinos. El conflicto básico entre los intereses europeos y los

[23] Véase Albornoz (*circa* 1582), «Instrucción para descubrir», 37; Cieza (1553), *Parte primera*, caps. 72, 56. Véase una comparación sugerente en Frances Fitzgerald, *Fire in the Lake: The Vietnamese and the Americans in Vietnam* (Nueva York, Vintage Books, ed. de 1973), 17 y 18, 29.

[24] Véanse ejemplos de esta forma de tratar con las deidades extranjeras en Albornoz (*circa* 1582), «Instrucción para descubrir», 17, 18, 20, 35; Avila (*circa* 1598), *Dioses y hombres*, 130 a 135, 141.

[25] Véanse las listas citadas en «Relación de Amancebados» (1584), en *Las informaciones*, ed. de Millones, 4/5 y 4/6, 4/11 a 4/16, 4/27, 4/41, 4/42 a 4/44, 4/36 a 4/38, 4/33.

andinos limitaba ahora las estrategias religiosas a categorías de todo o nada. Los taquiongos, en nombre de las grandes huacas antes desacreditadas y de las huacas menores aliadas con ellas, pedían a los indios que se reformaran, que se purgaran del deseo de aplacar a los prestigiosos dioses cristianos, que superasen toda crisis de confianza en el poder de los dioses andinos.

Esa resistencia a los vínculos culturales hispánicos permitiría a la comunidad afirmar su compromiso menos titubeante, más completo, con las lealtades y las relaciones andinas. Al retornar, bajo la supervisión de los taquiongos, al desempeño entusiasta de las obligaciones ceremoniales de siempre, las comunidades indígenas recuperarían el favor de las huacas andinas resurgidas y vivirían sanas y prósperas. «... que ayunasen cinco dias en sus formas como lo tenyan por costumbre em tiempo del ynca no comiendo sal ny mayz ny teniendo copula con sus mugeres...» [26] Prácticas muy conocidas como ésas realizaban el objetivo ritual tradicional de equilibrar o reajustar las relaciones de reciprocidad con los dioses. Ahora, sin embargo, los festejos rituales adquirían una función social adicional definida por la lucha contra el colonialismo. Conmemorarían el desaprendizaje de los vínculos con la sociedad colonial y la reivindicación de lealtades, relaciones y valores *exclusivamente* andinos [27].

El corolario de la resistencia a la sociedad hispánica era la solidaridad con el mundo andino. Pero también en este aspecto el Taki Onqoy exigía cambios que planteaban dilemas morales difíciles. Por una parte, el modo de producción andino había tendido durante mucho tiempo a dividir a la gente en ayllus, comunidades y grupos étnicos rivales. Por otra parte, la conquista española había creado condiciones que debilitaban los medios tradicionales de lograr la cohesión. El culto de los grandes dioses regionales o supraétnicos probablemente se había hecho más difícil e irregular, y la dinámica colonial amenazaba con dividir a la sociedad autóctona en clases opuestas: de un lado, una élite autóctona vinculada a la estructura colonial de poder y a las relaciones hispánicas de propiedad y de trabajo; del otro, un campesinado indígena cuyos esfuerzos sustentaban a las élites autóctonas y otros señores coloniales. Pese al germen de contradicción de clase que siempre había intervenido en las relaciones entre los kurakas y los ayllus, los jefes habían adquirido teóricamente privilegios y autoridad en su calidad de guardianes reconocidos de la identidad y de los intereses colectivos de sus «familias».

---

[26] *Ibid.*, 2/52.

[27] Acerca de la modificación de las funciones de las prácticas tradicionales en contextos coloniales, véase Frantz Fanon, *Un colonialismo moribundo.*

En sociedades en pequeña escala, los imperativos de la comunidad frenaban la dinámica incipiente de clase. El impulso fecundador de la penetración colonial española fomentaba ahora que el embrión de la contradicción de clase fuera creciendo y desarrollándose y produjera, como efecto secundario nocivo, una crisis de confianza en las viejas prácticas, crisis que debilitaba la unidad interna de la vida comunitaria autóctona. El entusiasmo de los kurakas con los símbolos españoles y su colaboración con los colonizadores los vinculaban a los yanaconas y a los indios de ayllu convertidos en trepadores sociales, cuyas estrategias y aspiraciones amenazaban con convertirlos en agentes del colonialismo. El hispanismo y la colaboración con el régimen colonial tendían a erosionar el prestigio o la legitimidad de los jefes en cuanto sus pueblos llegaran a verlos como agentes que beneficiaban a los españoles e iban en contra de los propios intereses andinos y de sus expectativas tradicionales.

El Taki Onqoy condenaba la dinámica que tendía a dividir a las personas y las comunidades indígenas en campos enfrentados. Las huacas y los taquiongos manifestaban la profunda preocupación de que los indígenas que asumían estilos hispánicos de religión, vestimenta, alimentación y costumbres se estuvieran convirtiendo en enemigos vinculados al colonialismo y al cristianismo. Además de simbolizar un nuevo compromiso de la comunidad con el intercambio con los dioses andinos, las asambleas rituales antihispánicas dirigidas por quienes enseñaban el Taki Onqoy constituían un medio de ejercer presión sobre los indios cuyas orientaciones hispánicas los diferenciaban de la comunidad y los combates de ésta. La participación en los rituales andinos de reivindicación y purificación dirigidos por los taquiongos era lo único que permitía a los indígenas cristianizados —aunque hubieran observado sus obligaciones paganas— aplacar a las huacas airadas. El despojarse de sus vestiduras hispánicas era la única forma de que los indígenas relativamente «aculturados», y en particular los kurakas, pudieran superar las sopechas y recuperar la confianza de unos «parientes» suspicaces o enfadados. La sumisión a esas presiones era lo único que podía permitir a una clase incipiente de indios hispanizados evitar que se los destruyera junto con los españoles y participar en el paso de los indígenas a la salud, la abundancia y la autonomía [28].

El Taki Onqoy aspiraba a una solidaridad que no sólo trascendiera las nuevas divisiones de clase que estaban empezando a surgir, sino también las desuniones tradicionales de tipo comunitario y étnico. De hecho,

---

[28] Respecto de los dos párrafos anteriores, véase Steve J. Stern, «Las ideologías nativistas, la aculturación y las clases sociales», *Churmichasun*, 4-5 (Huancayo, junio de 1977), 25 a 32.

el Taki Onqoy convocaba a una conciencia de unidad panandina que significaba una revolución en el pensamiento y la identificación tradicionales. En su batalla contra el Dios cristiano, las propias huacas sentaban el ejemplo. Los taquiongos hablaban en el nombre unido de «Titicaca, Tiahuanaco, Chimboraço, Pachacamac, Tambotoco, Caruavilca, Caruarazo y otras mas de sesenta o setenta guacas»[29]. Análogamente, las afiliaciones indígenas a ayllus o grupos étnicos, como rivales de otras redes de parentesco, debían perder prioridad ante la importancia de las nuevas realidades que fundían a todos los indígenas en una sola casta sometida a la dominación española. Por primera vez, los autóctonos empezaron a pensar seriamente en sí mismos como «indios». Los predicadores del Taki Onqoy parecían utilizar los términos de «los indios» y «las huacas» como categorías nuevas y menos particularistas de interés y de identidad[30]. Resulta significativo que los taquiongos utilizaran una encomienda notoriamente multiétnica como zona central de reunión que unía a participantes de diversas encomiendas y grupos étnicos[31]. Igual que las propias huacas habían enterrado rivalidades latentes para hacer que los Andes fueran un hogar seguro para los dioses y los pueblos indígenas, como un todo, también los indios debían reconocer su posición común frente a los europeos. Para expresarlo en otros términos, los pueblos andinos proyectaron en sus dioses un deseo de eliminar las divisiones y los conflictos estructurales que los hacían tanto más vulnerables a la dominación colonial[32].

Los dirigentes del Taki Onqoy trataban de demostrar que en una batalla contra el Dios cristiano las huacas andinas unidas ganarían inevitablemente. Si los taquiongos hubieran calificado de insignificante el poder del Dios cristiano habría sido absurdo, habida cuenta de las victorias españolas en Cajamarca y en otras partes, el mantenimiento de la dominación colonial de los colonizadores y el persistente atractivo de la cooperación con los hispánicos y sus dioses. Los taquiongos reconocían «que Dios hera poderoso para aver fecho [al reino español de] Castilla e a los españoles e a los mantenimientos que en Castilla se crian»[33]. Desde el punto de vista andino, las fortunas materiales de un

---

[29] *Las informaciones*, ed. de Millones, 2/53.

[30] Véase un pasaje sugerente (aunque sea en boca de un observador español bien informado) que enfrenta a «las huacas» y «los indios» como categorías unificadas opuestas al «Dios» cristiano y a los «españoles», en Molina (1574), *Relación de las fábulas*, 80.

[31] Véase *Las informaciones*, ed. de Millones, 2/64; cf. AGN, JR, Leg. 23, C.62, 1617, f. 113 r.

[32] Cf. Peter Worsley, *The Trumpet Shall Sound: A Study of 'Cargo' Cults in Melanesia* (2.ª ed., Nueva York, 1968), 236 a 238.

[33] *Las informaciones*, ed. de Millones, 1/17.

pueblo en la guerra reflejaban en gran medida el poder de sus dioses. El éxito de los colonizadores que representaban al lejano reino de Castilla demostraba la realidad del poder de la deidad principal, Dios, a quien adoraban.

En lugar de negar totalmente ese poder, los taquiongos contraatacaban con un argumento material que ponderaba la fuerza relativa de los dioses en sus países de origen. Si bien era cierto que los dioses españoles eran unos proveedores impresionantes que reinaban supremos en España, donde dirigían el proceso de la creación material, entonces también era cierto que las huacas andinas gozaban de superioridad en el Perú, donde sustentaban por sí solas la base material de la vida. En los Andes, «las huacas habían hecho a los indios a esta tierra y a los mantenimientos que de antes tenían los indios; *y así quitaban a* [*Dios*] *su omnipotencia*»[34]. En una economía en la que los colonizadores seguían constituyendo un elemento foráneo, que dependía de sus aliados kurakas y de las relaciones de tipo andino para supervisar la producción y entregarles un excedente, ese argumento expresaba una profunda realidad colonial. Hasta entonces, los europeos no habían logrado integrarse como partes funcionalmente necesarias de la sociedad y la economía locales[35]. Si recordamos los vínculos íntimos de relaciones religiosas, trabajo cooperativo y producción económica en la sociedad andina tradicional, comprenderemos por qué los pueblos andinos, incluso hoy, tienden a establecer paralelismos entre las relaciones entre seres humanos en la sociedad y las relaciones entre sus dioses en el cosmos[36]. El que los europeos no contaran para la buena marcha de una economía organizada por los indígenas demostraba que básicamente sus dioses tampoco contaban y eran impotentes. Como decían varios dirigentes clave: «no hera Dios el que les daria [a los indios] sus comidas»[37].

Así, las relaciones con los dioses hispánicos, al igual que con sus pueblos, eran algo de lo que fundamentalmente se podía prescindir. El cristianismo era algo extranjero, innecesario y manifiestamente inferior. Los taquiongos «metian una cruz ... a un rincon e ... hablaban en la dicha casa con sus guacas». Decían a quienes los escuchaban: «... veis como ese palo [cristiano] no hablo por la cruz .... este [la huaca andi-

---

[34] Molina (1574), *Relación de las fábulas* (el subrayado es añadido). Véase, asimismo, *Las informaciones*, ed. de Millones, 1/17 y 1/18.

[35] Véase una comparación sugerente en este sentido, entre colonizadores y propietarios de esclavos, en Genovese, *Roll, Jordan, Roll*, 91.

[36] Véase John Earls, «La organización del poder en la mitología quechua», en *Ideología mesiánica*, ed. de Ossio, 395 a 414.

[37] *Las informaciones*, ed. de Millones, 1/22.

na] que nos habla ... es Nuestro Dios y Criador y a este hemos de adorar y creher». Los dioses que enseñaban los cristianos eran «cosa de burla»[38]. Tras reconocer que la colaboración con los españoles, las rivalidades étnicas y los nacientes enfrentamientos de clase eran debilidades que ayudaban a la dominación colonial, el Taki Onqoy reconocía también la fuerza fundamental de los indígenas y sus dioses: la gestión y la organización interna de la producción económica en los Andes seguían en gran parte en sus manos. Los estrechos vínculos de las dimensiones materiales y religiosas de la vida permitían a los taquiongos «demostrar» la superioridad de los dioses andinos en el Perú gracias a la vitalidad y la autonomía económicas y la superioridad definitiva de los pueblos andinos.

El Taki Onqoy decía verdades que todos los sectores de la sociedad indígena podían apreciar, y evocaba dilemas morales que afectaban a todos. Las contradicciones del colonialismo afectaban al indio del ayllu, al kuraka y al yanacona. Tanto el descontento con las consecuencias de la colaboración entre socios con intereses opuestos como el rechazo de toda nueva disposición a colaborar con los europeos o sus dioses, la reivindicación de las normas y las relaciones tradicionales de comunidad o la «familia», los deseos de superar las divisiones que erosionaban la solidaridad de la sociedad indígena contra la explotación y los sueños de una convulsión que anunciaría un ciclo nuevo y purificado de la historia, eran elementos que lógicamente atraían a las energías inquietas y acumuladas de los indios del ayllu desencantados en el decenio de 1560. Después de todo, los indios del ayllu eran los que soportaban la parte mayor de la carga de sustentar una sociedad y una economía coloniales muy exigentes.

Pero las verdades y los dilemas morales del Taki Onqoy también atraían a los kurakas. La élite autóctona, como tutora y mediadora del bienestar de la comunidad cuyo éxito dependía de que siguiera teniendo «influencia» con sus parientes, sencillamente no podía hacer caso omiso del descontento ni de las tendencias nocivas que estaban socavando la sociedad del ayllu. Por el contrario, las exigencias europeas de fuerza de trabajo en minas remotas deben haberle alarmado. Al seguir erosionando la red eficaz de energía humana a disposición de la sociedad local, esas exigencias inevitablemente eliminarían las prerrogativas tradicionales de los señores indígenas. A los kurakas que trataban de eliminar el sistema de las encomiendas en las sierras andinas, el Tako Onqoy les prometía una verdadera utopía: sociedades locales autónomas liberadas de los in-

[38] *Ibid.*, 2/136.

cas, liberadas de los europeos y sometidas únicamente a sus jefes naturales [39].

Tampoco los yanaconas eran inmunes al mensaje del Taki Onqoy. Tenían que soportar una dependencia personal respecto de los señores europeos, que los hacía vulnerables a las humillaciones, los abusos y las obligaciones laborales que difuminaban su diferenciación respecto de los indios del ayllu. Podemos suponer que con el auge minero del decenio de 1560 adquirió un impulso dramático la tentación de utilizar a los yanaconas como esclavos indios para complementar la fuerza de trabajo de los indios del ayllu [40]. Además, el aislamiento individual respecto de los ayllus, las comunidades y los paisajes humanos y divinos de la sociedad tradicional enajenaban a los yanaconas del subsuelo colectivo que, en la cultura andina, alimentaba la identidad, la psique y el afecto individuales. Al igual que en otras zonas colonizadas, el vacío social y psicológico de esa «individualización» podía crear una profunda crisis espiritual. En los rituales antihispánicos del Taki Onqoy, moldeados conforme a ceremonias y costumbres tradicionales andinas, los yanaconas, junto con los indios del ayllu y con los kurakas, recuperaban una sensación perdida de comunidad inmune a las corrupciones del colonialismo español [41]. Como «forasteros» en la comunidad del ayllu, los yanaconas que experimentaban dudas acerca de la cooperación entre indígenas y blancos estaban en condiciones excepcionales para obtener una perspectiva de las consecuencias del colonialismo para los grupos autóctonos como un todo, como casta de indios y no una conglomeración heterogénea de ayllus y grupos étnicos. Los yanaconas, que habían aflojado sus vínculos activos con la sociedad del ayllu, podían propagar uno de los credos primordiales del Taki Onqoy con un fervor especial: que la experiencia compartida de la transformación en «indios» trascendió

---

[39] Acerca de este tipo de visión como utopía de la élite autóctona, véase Emilio Choy, «La realidad y el utopismo en Guamán Poma», *Universidad* núm. 7 (Ayacucho, diciembre de 1966), 1 y 2.

[40] Véanse datos sugerentes acerca de los usos del término «yanacona» en el centro minero de Potosí en Helmer, «Notas sobre la encomienda», 124 a 143.

[41] Acerca de la persistencia de la atracción del medio comunitario incluso para los miembros más desviados y marginalizados de las comunidades campesinas andinas, véase López Albújar, «Ushanam-Jampi», en sus *Cuentos andinos*, 43 a 56, esp. 49 y 50. Albornoz (*circa* 1582), en «Instrucción para descubrir» aporta datos interesantes sobre las tentativas andinas de recrear relaciones de comunidad para los colonizadores mitmaq en bolsas ecológicas distantes de la zona de asentamiento «nuclear» de su pueblo. Véase material comparado sobre los vacíos espirituales de vietnamitas arrancados de los paisajes colectivos de la vida comunitaria y su susceptibilidad a determinados cultos religiosos en Fitzgerald, *Fire in the Lake*, 79, 239.

las rivalidades tradicionales étnicas y de ayllu que llevaban a los grupos indígenas a enfrentarse entre sí.

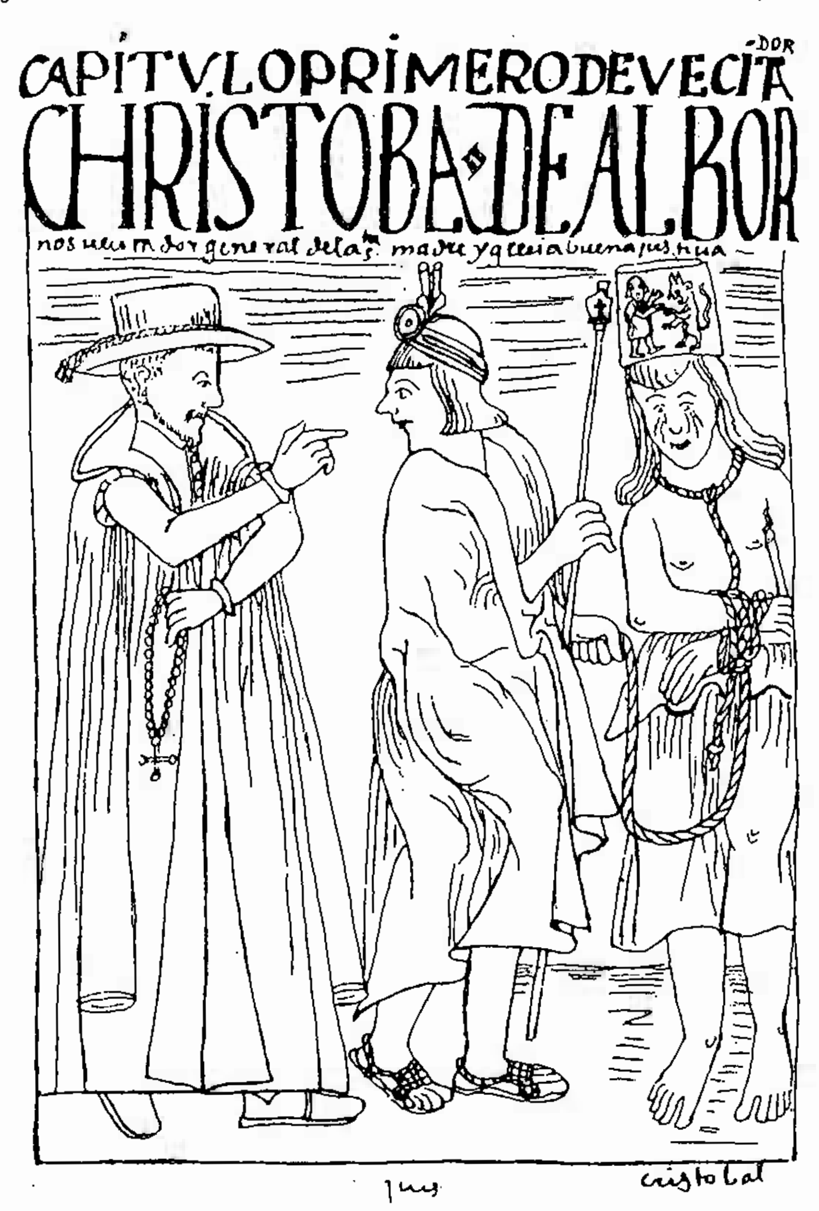
El Taki Onqoy, pues, hablaba de necesidades que cada vez se sentían más en toda la sociedad indígena en un momento de crisis, crítica y ansias de cambio. Expresaba verdades dolorosas que, de forma más difusa y menos coherente, habían empezado a alarmar a las sociedades indígenas y a sus componentes en el decenio de 1560. Adaptaba esas verdades a una evaluación moral de las anteriores adaptaciones indígenas a la conquista española, las consideraba erróneas y destructivas y exigía un cambio. Por último, el Taki Onqoy ofrecía la esperanza de que sus seguidores pudieran trascender unas divisiones y unas debilidades desalentadoras e introducir una nueva era exenta de dominación colonial. No es de extrañar, pues, que todos los miembros de la sociedad autóctona pareciesen ansiosos de abrazar la herejía subversiva.

Vulnerabilidad del movimiento

Pero las cosas no eran tan sencillas. El Taki Onqoy no obtuvo un compromiso uniforme de lealtad de todos los indios, ni siquiera de todos sus seguidores. El Taki Onqoy llamaba a la resistencia contra los españoles y el hispanismo, a la reivindicación del mundo autóctono andino y a la solidaridad entre todos los indios, precisamente porque eran tantas las fuerzas sociales que seguían orientando a los indios en el sentido opuesto. Las divisiones y los conflictos internos de la sociedad indígena no desaparecieron con la proclamación del cataclismo que se avecinaba, ni tampoco desapareció la tentación de aliarse con los colonizadores, o por lo menos de aplacarlos. El Taki Onqoy exacerbó la crisis moral de la sociedad india precisamente porque en un momento de grave desilusión y recelo, condenaba estrategias, adaptaciones y tradiciones que, en la práctica, resultarían difícilmente renunciables para muchos indígenas. Cuando se percibió la victoria española, incluso los seguidores de la secta volvieron a buscar un protector europeo benévolo que los protegiera contra un castigo severo [42]. Desde un principio, algunos indios desafiaron las normas del Taki Onqoy y se aliaron activamente con los colonizadores. Un kuraka traicionó a dos dirigentes de la secta, y la comitiva antiidólatra de Albornoz contaba con los servicios de funcionarios y delatores indios [43]. Como veremos más adelante, las dinámicas de cla-

[42] Véanse ejemplos en *Las informaciones*, ed. de Millones, 2/70, 2/44.

[43] *Ibid.*, 2/68, 4/15 y 4/16, 4/23, 4/3 y 4/5, 4/17 y 4/18; véase, asimismo, Albornoz (*circa* 1582), «Instrucción para descubrir», 38.



Cristóbal de Albornoz en su campaña contra la idolatría. Obsérvese el empleo de un intermediario indio y la humillación pública que se inflige a la víctima atada con una soga. En la cabeza le han puesto una imagen del diablo, y lleva una vela encendida en señal de penitencia. Poma de Ayala sirvió a Albornoz como intérprete y elogió al eclesiástico por su integridad incorruptible.

se, etnicidad y colaboracionismo atacadas en el decenio de 1560 condicionaron la composición social, la dirección y la cohesión del movimiento cuando éste se vio sometido a presión.

Al administrar el castigo a los indios culpables de participar en la herejía, las autoridades españolas reconocieron diferentes niveles de dirección, compromiso y peligro en potencia. La campaña de Albornoz envió a los kurakas o principales andinos verdaderamente activos al Cuzco, junto con los dirigentes e «inventores» de la secta, para que allí hicieran confesiones y sufrieran su castigo en público; otros indios del ayllu y seguidores del movimiento se quedaron en sus localidades para escuchar sermones en los que se denunciaban sus errores y se explicaba la vía a la salvación católica [44]. En las listas de las inspecciones se distinguía entre los sacerdotes principales y sus cómplices «predicadores, maestros, dogmatizadores» y el grupo más numeroso de taquiongos que formaba el núcleo de los seguidores activos [45]. Los subversivos más peligrosos sufrieron el exilio temporal o permanente de sus zonas de origen. Algunos servirían a la Iglesia o el hospital de la ciudad de Huamanga, y a otros se les asignó a servir a clérigos en otras encomiendas. Albornoz condenó a los dirigentes menores a vivir en casas especiales al lado de las iglesias de sus distritos, donde servirían indefinidamente. La inmensa mayoría de los taquiongos no se vio expulsada de sus ayllus ni sus encomiendas, pero su herejía permitió a la Iglesia aumentar sus exigencias de tiempo de trabajo. Por ejemplo, 95 taquiongos de Huacaña (Soras) tenían que ver a su sacerdote tres veces por semana para recibir instrucción religiosa y para servir a la iglesia del pueblo vecino de Morocolla «en lo que fuese necesario» [46].

El potencial para la aparición de contradicciones de clase en el seno de la sociedad local hizo que las relaciones entre las élites indígenas tradicionales y la herejía popular fueran problemáticas o ambivalentes en el mejor de los casos, y antagónicas en el peor. Aunque el Taki Onqoy gozó de un apoyo impresionante entre los kurakas y los jefes menores, los datos de que disponemos sugieren que, como grupo social, los jefes indígenas no utilizaron su influencia ni su prestigio para convertirse en dirigentes entusiastas del movimiento ni para respaldarlo. En el Cuzco, los principales dirigentes de la secta «confesaron» públicamente que habían

[44] Véase *Las informaciones*, ed. de Millones, 2/26, 2/36, 2/78, 2/89, 2/95, 2/104, 2/110, 1/22, 3/29.

[45] La «Relación de Amancebados» (1584) contiene listas útiles, aunque incompletas» de Soras y Lucanas. Véase *Las informaciones*, ed. de Millones, 4/6 a 4/11, 4/18 a 4/22, 4/41 a 4/42, 4/34 a 4/36, 4/31 y 4/32, en que se basa el análisis que figura a continuación.

[46] *Las informaciones*, ed. de Millones, 4/8.

propagado una superchería: «ellos no savian cosa alguna sino que por ser pobres e ganar de comer por las ofrendas» [47]. En la medida en que esas confesiones forzadas tuvieran alguna credibilidad, refutan la suposición de que fueran los grandes kurakas ricos los dirigentes del movimiento. En las listas de dirigentes clave del Taki Onqoy acreedores al exilio hay pocos kurakas conocidos [48]. Por ejemplo, en la importante región de Lucanas parece que los kurakas se dividieron en torno a la cuestión del Taki Onqoy, pese a que todos ellos practicaban cultos «idólatras» más convencionales. Por ejemplo, en Lucanas Laramati los jefes de los guacguas y de los caroanchos eran culpables de idolatría en general, y los pueblos de ambos grupos participaron en el Taki Onqoy. Sin embargo, las listas de taquiongos culpables citan a los jefes de Guacguas, pero no del vecino Caroancho. En la división *Hanan* (alta) de Lucanas Laramati, ocho de los diez jefes culpables de adorar a las huacas tradicionales locales también se vieron acusados de tener relaciones con el Taki Onqoy. En el grupo *Hurin* (bajo), sin embargo, sólo habían participado cinco de los 11 jefes [49]. Un kuraka de la encomienda de Juan de Mañueco, zona central de reunión de los conspiradores, llegó hasta el extremo de llevar a dos importantes taquiongos a Huamanga para que se les castigara [50]. Resulta significativo que las autoridades españolas formularan sus acusaciones contra muchos kurakas y otros dirigentes menores en términos que sugerían alianzas *con* la secta, en lugar de dirección explícita *del* movimiento. La inspección de Albornoz castigó por lo general a los jefes, no como «predicadores», «maestros», «inventores» o «dogmatizadores», sino como «consentidores» o «encubridores», que teóricamente deberían haber frenado o denunciado el movimiento [51].

Los datos como un todo no sólo distinguen entre las élites indígenas tradicionales y los instigadores de la secta [52], sino que también sugieren

---

47 *Ibid.*, 1/22.

48 Sin embargo, Francisco Chuqui Vilca, don Antonio Guaman Lauca, don Pedro Caxa y Tomás Vázquez Tomay aportan algunas contradicciones tajantes, en *Las informaciones*, ed. de Millones, 4/34 a 4/36.

49 Los datos sobre Lucanas Laramati figuran en *Las informaciones*, ed. de Millones, 4/31, 4/36.

50 *Ibid.*, 2/68, 2/64.

51 Véanse las listas correspondientes a los pueblos soras y lucanas en *Las informaciones*, ed. de Millones, 4/16, 4/27 y 4/28, 4/38 y 4/39.

52 Esta distinción no excluye la posibilidad de que hubiera dirigentes importantes de la secta que podían ser jefes menores o parientes cercanos de kurakas principales. Acerca de la lucha internecina de la élite y las divisiones en la vida andina, véase María Rostworowski de Díez Canseco, *Curacas y sucesiones, costa norte* (1961), y de la misma autora, «Succession», 417 a 427; BNP, A371, 1594.

Véase un ejemplo comparado de élites menores como fuente de intranquilidad

que existían entre ellos vínculos ambivalentes, oposiciones latentes y hasta conflictos frontales. Es de recordar que los propios kurakas eran los objetivos evidentes de las presiones populares en pro del abandono de la hispanización cultural para cultivar la solidaridad en contra del colonialismo. Como grupo social, su relación con el movimiento abarcó desde la traición a los europeos, y un apoyo desganado a fin de mantener su posición entre sus parientes, hasta un apoyo mayor y, en algunos casos, la dirección activa. Por muy afectados que se vieran por la creciente intensidad de la oposición entre indígenas y blancos en el decenio de 1560, y por mucho que el Taki Onqoy contemplase una especie de utopía para los jefes de los ayllus y las comunidades libres, los kurakas eran quienes más podían perder si el movimiento, en lugar de extirpar a los europeos, se limitaba a provocar la ira y la venganza de éstos. Por primitiva o embriónica que fuera su distinción como clase respecto de los grupos domésticos y de los ayllus de la comunidad, y por vulnerable que fueran al mensaje del Taki Onqoy, las perspectivas de recompensas o castigos con las que se enfrentaban los jefes hacían que sus opciones fueran diferentes de las de la gente del común. Por leales que fueran al movimiento antihispánico, y por comprometidos que estuvieran con él, su *potencial* como clase integrada en una estructura colonial de poder, que unía a varios «señores» en la explotación mutua del campesinado, impartía una ambivalencia especial a esas decisiones.

El Taki Onqoy fue, literalmente, un estallido popular, que no era fácil de controlar por élites o relaciones tradicionales, cuyo origen surgió en parte de la rivalidad con o la oposición a las éites autóctonas gobernantes. El carácter, que se expresaba «muy deshordenadamente» [53], del movimiento violaba las normas convencionales de control características de la religión andina. Los datos advierten en contra de considerar ni siquiera a la élite religiosa tradicional como la fuerza primordial de apoyo al movimiento. Muchos de sus componentes habían logrado llegar a un *modus vivendi* con los clérigos católicos, que pasaban por alto las prácticas paganas. Además, Albornoz se enteró de reuniones en las que los taquiongos mataban a los sacerdotes indígenas locales (huacacamayos) [54]. Esos conflictos enfrentaban a los huacacamayos de los dioses locales con los taquiongos, comprendidos los yanaconas marginales a la comunidad, que amenazaban a su autoridad al afirmar que hablaban en nombre de deidades andinas más famosas, y de las huacas como un todo.

---

en una sociedad basada en los linajes en E. R. Leach, *Political Systemas of Highland Burma* (Boston, ed. de Beacon, 1965), 197 a 263.

[53] *Las informaciones*, ed. de Millones, 2/118.

[54] Véase Albornoz (*circa* 1582), «Instrucción para descubrir, 22, 36.

Si la ambivalencia de las élites autóctonas ante el Taki Onqoy limitaba la fuerza del movimiento, también lo hacían las desuniones y los antagonismos inherentes en una sociedad organizada mediante redes rivales de parentesco y etnia. El Taki Onqoy, desde luego, pedía una unidad panandina que pudiera superar esas divisiones. Pero sin un compromiso eficaz y organizado en pro de la unidad por parte de los jefes de diversos ayllus y comunidades, el llamamiento a la solidaridad resultaría algo muy difícil de realizar en la práctica. En la medida en que los indígenas no pudieran dar rienda suelta a su hostilidad contra los colonizadores, es posible que el impulso al conflicto y la violencia se desencadenara de hecho internamente, en el seno de la sociedad autóctona [55]. En todo caso, la reaparición de duros conflictos por tierras entre grupos étnicamente diversos al sur del Río Pampas en el decenio de 1570 indicó la dificultad de sofocar viejas hostilidades básicas de la organización social y económica indígena [56].

Es posible que incluso en el interior de un grupo étnico, su organización descentralizada actuara sutilmente para pluralizar los niveles de entusiasmo, lealtad y compromiso obtenidos por los taquiongos, dado especialmente que los propios jefes variaban en cuanto a su reacción al movimiento. Entre los pueblos de Lucanas Andamarcas, por ejemplo, las acusaciones formuladas contra 69 kurakas y jefes menores, muchos de los cuales eran jefecillos que eran miembros trabajadores de sus grupos de parentesco, brindan pistas sugerentes acerca de esas variaciones. Las élites de los ayllus de Andamarca y Omapacha se vieron castigadas meramente como «consentidores», mientras que los de Uchucayllo lo fueron por «consentidores de la dicha secta y por aver dado favor e ayuda a los dogmatizadores» [57]. La fragmentación étnica, al igual que la dinámica incipiente de clase, constituía un contrapeso formidable al llamamiento del Taki Onqoy a una unificación panandina resuelta.

Por último, la resolución antihispánica, incluso de los taquiongos más comprometidos, tropezaba con una curiosa vulnerabilidad interna a la derrota o la sumisión. Los españoles se jactaron de que muchos indios se habían presentado voluntariamente a la comitiva de Albornoz para «confesar» sus pecados y pedir clemencia [58]. Sin duda, muchas de esas

[55] Cf. Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra.*

[56] Véase RPIA, tomo 5, partida VI, 19 y 20; tomo 8, partida XL, 132; tomo 10, partida CXXIII, 404 y 405; tomo 10, partida CXL, 468 y 469; tomo 14, partida VI, 42 y 43.

[57] «Relación de Amancebados» (1584), en *Las informaciones,* ed. de Millones, 4/44 y 4/45.

[58] *Las informaciones,* ed. de Millones, 2/69, 2/112, 2/90, 2/96, 2/22, 2/27, 2/33, 2/37, 2/54 y 2/55, 2/47, 4/33.

«confesiones» implicaban un cambio de táctica de paso a la sumisión, entre los indígenas que preveían la victoria de la campaña antiidolátrica de Albornoz. Pero no debemos excluir automáticamente la posibilidad de que tuvieran motivos de auténtico remordimiento. Dadas las divisiones internas de la sociedad autóctona, así como la victoria de los cristianos en Cajamarca, la decisión de abandonar totalmente las disposiciones de colaboración entrañaba grandes peligros si los colonizadores y sus dioses volvían a triunfar una vez más. Los taquiongos nunca habían negado totalmente el poder del Dios de los cristianos; se habían limitado a calificarlo de enemigo implacable de las huacas autóctonas, que serían lo bastante fuertes para derrotarlo. Uno de los ejemplos más llamativos de «arrepentimiento» voluntario entre los taquiongos fue el de un grupo de autodenominadas «santas», que se hacían llamar María, Magdalena, etc.[59] Desde el punto de vista andino, esas santas cristianas formaban parte de un panteón de huacas hispanas cuyo jefe era Dios. Esas taquiongas, a las que reverenciaba como santas cristianas, y no como huacas andinas, expresaban un deseo que se hallaba en el meollo mismo del movimiento del Taki Onqoy de aliarse con algunos elementos de poder sobrenatural español, al mismo tiempo que combatían a Dios. La tentativa de obtener el favor de algunos de los dioses cristianos menores, en medio de una guerra anticristiana, revelaba una crisis de confianza en la capacidad de los dioses andinos para controlar por sí mismos el rumbo de los acontecimientos.

Como resultado, el rechazo nativista de los vínculos hispánicos se vio coloreado por una cierta ambivalencia, frecuente en las situaciones coloniales, que diluyó la resolución del movimiento frente a la presión española. Pese a la desilusión con los europeos en el decenio de 1560, las presiones favorables a la colaboración podían ofrecer ventajas relativas respecto de las actitudes conflictivas que invitaban a la represalia. El Taki Onqoy surgió en respuesta a un dilema moral que surgía precisamente porque los impulsos antihispánicos de los indígenas se veían atemperados porque seguían inclinados a aplacar a los colonizadores y a sus poderosos dioses.

Las verdades del Taki Onqoy ejercían un atractivo infeccioso en todos los sectores de la sociedad autóctona, pero esas mismas verdades también revelaron las debilidades que se cernían sobre el movimiento. Al condenar a los indios hispanizantes que se vinculaban con el poder colonial, junto con los antagonismos internos que dividían tradicionalmente a los ayllus y los grupos étnicos, y a las adaptaciones generalmente de colaboración hacia los colonizadores y sus dioses, el Taki Onqoy identi-

---

[59] *Ibid.*, 2/62, 2/46.

ficó con precisión las fuerzas que erosionaban su propia capacidad para desafiar a la sociedad colonial. La dinámica incipiente de clase, la división étnica y el colaboracionismo fueron todos ellos factores que afectaron a la herejía popular de Huamanga y limitaron su alcance efectivo a las cuestiones espirituales. El primero de esos factores estableció vínculos entre la élite y el movimiento que fueron ambiguos y contradictorios; el segundo debilitó la capacidad de los indígenas para organizar una fuerza o una estrategia verdaderamente unificadas; el tercero atormentó a los indígenas sensibles a la exigencia moral del Taki Onqoy de que se purificaran de los vínculos con el mundo hispánico.

El milenarismo como crisis social

Con la posesión de los indígenas por los dioses andinos, los sueños radicales de un cataclismo se abrieron camino a gran velocidad por toda la sociedad indígena y no dejaron incólume a ningún sector. El meollo ideológico del «milenarismo revolucionario» —entonces como ahora, en los Andes y en otras partes— ha sido la visión desesperada de una transformación inminente y omnicomprensiva que, gracias al poder de unas fuerzas sobrenaturales y a la propia purificación moral de los insurgentes, destruirá rápidamente un orden social perverso y regenerará en su lugar un mundo nuevo y perfecto. Históricamente, esos movimientos han atraído a grupos sociales muy descontentos que experimentan una profunda crisis de confianza. No sólo consideran difícil o impráctico el iniciar un ataque político o militar más directo contra las fuentes de su descontento, sino que además han perdido la confianza en la integridad moral de sus propias vidas. La mezcla de descontento radical, impotencia política y dudas internas imparte a esas crisis un carácter especialmente espiritual o moral, aunque el descontento se derive de procesos socioeconómicos. Especialmente en las situaciones coloniales, muchas veces esas crisis se experimentan como una profunda ambivalencia entre dos conjuntos competidores de relaciones y de valores. El mantenimiento del prestigio y de la atracción del mundo del hombre blanco de poder y de riqueza añade al peso, ya muy grande, de la opresión y de la impotencia política, una prueba terrible de convicción interna [60].

[60] La caracterización que se ofrece *supra* es una interpretación basada en extensas lecturas del gran número de obras dedicadas al milenarismo. Véanse algunos estudios clásicos en Kenelm Burridge, *New Heaven, New Earth: A Study of Millenarian Activities* (Nueva York, 1969); Norman Cohn, *En pos del milenio* (Madrid, Alianza Editorial); E. J. Hobsbawm, *Primitive Revels: Studies in Archaic Forms of Social Movements in the 19th and 20th Centuries* (Nueva York,

El Taki Onqoy era una respuesta a la aparición de una crisis precisamente de ese género en Huamanga. En el decenio de 1560 una mezcla explosiva de percepciones aterradoras, impulsos subversivos y graves recelos reconfiguró las actitudes de muchos de los indígenas respecto de sí mismos y de las alianzas entre indígenas y blancos. Los taquiongos proclamaban abiertamente que las alianzas postincaicas habían constituido una fuente de males en lugar de una estrategia de supervivencia y adaptación. Difundían el mensaje ardiente de que una desviación radical de las estrategias y las posturas del pasado era lo único que podía llevar a la casta emergente de los «indios» a purificarse y rechazar el destino catastrófico que los amenazaba. Pero, como ya hemos visto, las fuerzas sociales existentes seguían llevando a los indios en direcciones condenadas por el Taki Onqoy. Pese al impresionante atractivo de la herejía en toda la sociedad autóctona, los taquiongos no podían neutralizar del todo la terca dinámica de clase, etnicidad y colaboracionismo que debilitaba el potencial político de todo estallido rebelde. Y tampoco podían eliminar la crisis interna de confianza y de valores que hacían que incluso a los taquiongos les resultara difícil rechazar irrevocablemente los vínculos hispánicos. Los límites del éxito del Taki Onqoy pusieron de relieve el callejón sin salida de desilusión radical, debilidad política e incertidumbre moral en que se encontraba apresada la sociedad indígena en el decenio de 1560.

Fue precisamente la crisis moral creada por ese callejón sin salida —y no las supuestas ansiedades de un derrumbamiento ni de una desorganización anárquicos, ni el supuesto impulso prepolítico inherente en la protesta campesina[61]— lo que explica que una revuelta milenarista que hacía hincapié en la reforma moral inflamara a las sociedades indígenas de Huamanga. Mediante las alianzas postincaicas, las sociedades autóctonas de Huamanga —especialmente en el sur, que fue donde más

---

1965); María Isaura Pereira de Queiroz, *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos*, traducción de Florentino M. Torner (México, 1969); Anthony F. C. Wallace, «Revitalization Movements», *American Anthropologist*, 58 (abril de 1956), 264 a 281; *id.*, *The Death and Rebirth of the Seneca* (Nueva York, 1969); Worsley, *The Trumpet*.

No quiero sugerir que *todos* los movimientos milenaristas impliquen una incapacidad para lanzar un ataque humano político-militar contra los opresores. Un enfoque tan estricto y rígido pasa por alto los casos en que ideologías milenaristas han inspirado efectivamente ataques militares contra el poder establecido.

[61] Véanse ejemplos de estos dos enfoques principales del milenarismo en la nota 60. Wachtel, «Rebeliones y milenarismo» interpreta el Taki Onqoy en el contexto de la «deestructuración». Véanse críticas agudas de ambos enfoques en Sylvia Thrupp, «*Millennial Dreams in Action. Studies in Revolutionary Religious movements*, comp. por Thrupp (Nueva York, 1970), 26 y 27.

terreno ganó la herejía— habían logrado mantener un grado de vitalidad económica y de coherencia interna que refutan las imágenes de anomia, desorganización o «desestructuración» que se suelen utilizar para explicar el milenarismo revolucionario. El descontento radical que inundaba Huamanga a fines del decenio de 1560 se debía menos a las presiones de la desorganización social o al empobrecimiento que a una conciencia cada vez mayor, entre grupos que se habían adaptado con mayor o menor éxito a las condiciones coloniales, de que las contradicciones del colonialismo desembocarían en resultados insoportables. Y tampoco podemos decir que los sueños milenaristas que dominaron el carácter de la subversión en Huamanga reflejaran una predisposición de pueblos agrícolas premodernos a montar formas ineficaces y «prepolíticas» de lucha contra la opresión o las privaciones. Como veremos más adelante, las sociedades andinas cuyas circunstancias las diferenciaban de Huamanga parecían perfectamente capaces de organizar formas político-militares de lucha contra el colonialismo. Fue el carácter moral especial de la crisis experimentada en Huamanga, y no la calidad *inevitablemente* prepolítica de la protesta entre sociedades arcaicas, lo que creó el milenarismo. De hecho, la incapacidad de los pueblos fragmentados de Huamanga para dar salida a su descontento mediante la organización de la guerra contra los españoles contribuyó mucho a su crisis espiritual.

El Taki Onqoy ofrecía a sus seguidores una forma de superar la desmoralización inherente en el desencanto, la impotencia y las dudas internas que atormentaban a la sociedad autóctona. Bastaría con una guerra hecha por los dioses autóctonos, y con un retorno a la pureza moral por sus pueblos leales, para efectuar el restablecimiento de un pasado prístino purgado de las corrupciones coloniales e incaicas. En términos prácticos, el camino hacia la liberación se centraría internamente en los errores de la sociedad indígena, y no externamente en los agentes europeos del mal. Sería la reforma moral y la resistencia pasiva, y no la organización para un ataque humano directo a los colonizadores, lo que introduciría la utopía andina.

Lo que distinguió a la utopía milenarista que inflamó el sur de Huamanga de otros movimientos anticolonialistas fue este predominio de un drama moral introvertido. Los neoincas acechantes en las selvas de Vilcabamba (véase el capítulo 2) habían adoptado estrategias políticas y militares más directas —una combinación de guerra y diplomacia— contra los europeos a partir del decenio de 1530. Aunque las inspiraciones religiosas nativistas desempeñaban un importante papel ideológico en sus incursiones militares y en sus conspiraciones insurreccionales, su independencia y su actitud anticolonialista bastante coherente les evitaban una crisis de pureza moral. Al igual que las sociedades locales de

Huamanga *antes* de su crisis de confianza, los neoincas se mostraron bastante receptivos al equipaje cultural hispánico. Incluso en sus fases más militantes, los neoincas no rechazaron los símbolos ni la religión hispánicos. De hecho, saquearon y comerciaron agresivamente para obtener los productos españoles, especialmente los caballos y las armas que servirían para mejorar su eficacia militar [62].

Análogamente, los huancas del norte de Huamanga organizaron un levantamiento sangriento en 1565. Los huancas, enemigos mortales de los incas, se habían aliado con los conquistadores españoles. Pero, al igual que las sociedades de Huamanga, aparentemente habían llegado a una crisis de desencanto con los españoles. Si bien es posible que el Taki Onqoy desempeñara un papel ideológico importante entre los huancas, la confianza de aquél en la prédica de la reforma interna y la resistencia pasiva, y en elevar la batalla contra los españoles al terreno de lo sobrenatural, no definió el carácter de la subversión de los huancas. La solución que dieron los huancas a su descontento adoptó la forma de una rebelión militar, coordinada con sus antiguos enemigos incas y concebida como parte de una revuelta más general en todas las tierras altas andinas. Los huancas, al igual que los incas, habían escapado al callejón sin salida del máximo descontento, la debilidad en materia de organización y la incertidumbre moral que existían tras las políticas sin salida y la crisis espiritual que afectaban a Huamanga. Los huancas habían sido un reino regional poderoso, de importancia estratégica y étnicamente unificado, muy diferente en su carácter de las sociedades étnicamente diversificadas de Huamanga, que permitía una organización en gran escala centralizada en la dirección de varios jefes étnicos reconocidos. Los huancas podían funcionar, con más eficacia que las sociedades fragmentadas de Huamanga, como reino étnico con un ejército regional independiente. Los huancas se lanzaron sin reservas, mucho mejor que los pueblos de Huamanga, a los combates militares con los españoles y se habían destacado como ejército étnico aliado. Esta experiencia, además de familiarizar a los huancas con la cultura hispánica, les había permitido adoptar como cosa propia los conocimientos y las tecnologías militares de los españoles. En lugar de «purgarse» culturalmente de los vínculos españoles, los huancas establecieron fábricas primitivas que produjeron miles de picas, hachas de batalla y otras armas españolas para la próxima guerra anticolonial. En lugar de reafirmar una lealtad rígida y absoluta a todas las costumbres andinas, los jefes huancas dieron prioridad a las

---

[62] Acerca de los neoincas, véase George Kubler, «The Neo-Inca State (1537-1572)», *HAHR*, 27 (mayo de 1947), 189 a 203; Kubler, «The Quechua in the Colonial World», en *Handbook of South American Indians*, comp. por Steward, 2: 343 a 345; Hemming, *Conquest, passim.*

tareas de organización. Se negaron a redistribuir los excedentes agrícolas a los hogares o los ayllus necesitados, en lugar de lo cual prefirieron acumular unas reservas enormes de alimentos para atender a las necesidades creadas por la guerra [63].

La amenaza secular planteada por la convulsión espiritual de Huamanga era menos inmediata que la de los planes militares de los huancas y los neoincas. Cabría aducir con cierta veracidad que la insistencia interna del Taki Onqoy en la purificación moral era políticamente derrotista, que el rechazo de la sociedad española era ambivalente, que los sueños milenaristas no servían, en la práctica, para curar las debilidades y resolver los dilemas que habían generado aquella profunda crisis moral en primer lugar. En ese sentido, el Taki Onqoy aportó a los pueblos de Huamanga un nuevo ánimo y una nueva esperanza, pero no una vía hacia la liberación efectiva.

Sin embargo, no debe exagerarse ese argumento, pues la fiebre milenarista que se apoderó de Huamanga planteó un grave desafío a la nueva sociedad colonial. Cualquiera fuese su foco interno, el contexto y las consecuencias históricos del Taki Onqoy tuvieron importantes repercusiones económicas, políticas y militares para la sociedad en general. Económicamente, los colonizadores dependían mucho de sus alianzas con las élites autóctonas para obtener el acceso a mercaderías y a mano de obra explotable, y todavía no habían erigido un aparato estatal avanzado que pudiera obligar a los jefes a entregar una corriente constante y confiable de mercancías y de mano de obra a la empresa colonial. No cabe duda de que el Taki Onqoy fomentó el estallido de hostilidad, abstención de la cooperación, sabotaje y resistencia pasiva que frustró el desarrollo económico de Huamanga en el decenio de 1560. Políticamente, la herejía amenazó con invertir las estrategias de cooperación, y atrajo las lealtades indígenas de grupos étnicos, élites autóctonas y yanaconas hispanizantes que antes sustentaban la dominación colonial. Aunque la rebelión tuviera su foco en cuestiones espirituales, fomentó el crecimiento de actitudes y relaciones que podían mejorar las perspectivas de una rebelión india que alcanzara el éxito. Propagó una conciencia de identidad e interés compartidos que trataba de minimizar las divisiones entre parentelas y comunidades rivales, o entre élites hispanizantes y campesinos indígenas.

---

[63] Acerca de la historia de los huancas y su actitud tras la conquista, véase Waldemar Espinoza Soriano, *La destrucción del imperio de los Incas* (Lima, 1973); acerca de la conspiración de los huancas en el decenio de 1560, véase Manuel de Odriozola, *Documentos históricos del Perú* (Lima, 1872), 3: 3 a 9; Wachtel, «Rebeliones y milenarismo», 113 a 115.

Dada la existencia de sociedades indígenas que conspiraban para guerrear, todo movimiento que enseñara la unidad panandina y el odio a los europeos planteaba peligros militares. Los conspiradores y los rebeldes, comprendidos los neoincas, se aliaron con el Taki Onqoy, en el cual esperaban hallar instrumentos para alentar una cooperación militar que liquidara la dominación española[64]. ¿Quién podía decir que una movilización contagiosa de los odios anticolonialistas y las expectativas milenaristas no se fueran a ver, al final, absorbidos en un ataque militar activo? El corregidor de Huamanga, al igual que sus homólogos de Huánuco y el Cuzco, advirtió al Virrey interino García de Castro de que podía estallar una rebelión[65].

O sea, que el Taki Onqoy fue algo más que una crisis regional de Huamanga: constituyó una parte de una crisis más general que amenazó al virreinato del Perú como un todo. Fuera de Huamanga, los movimientos religiosos nativistas amenazaban a las incursiones del cristianismo en la vida andina. Económicamente, los europeos del Cuzco y Lima tropezaban con la rebeldía india y con su resistencia a las exigencias de mano de obra. Además, una grave reducción de producción de plata en Potosí amenazó con paralizar la economía colonial, al mismo tiempo que se iban agravando en Europa las dificultades fiscales españolas. Políticamente, los kurakas y los clérigos españoles habían ido aplazando una resolución favorable del debate acerca de si perpetuar o abolir la encomienda (véase el capítulo 2). Además, los celos y las intrigas de los criollos y las conspiraciones de los mestizos amenazaban con sumir a la sociedad colonial en otra serie de guerras civiles. Militarmente, las incursiones de los neoincas sobre Jauja y Huamanga, sus contactos con las tribus que atacaban las fronteras en Charcas, Tucumán, Chile y el norte del Perú, y el descubrimiento de armas y conspiraciones en Jauja, Andahuaylas y otras partes hacían que una insurrección en gran escala fuera un peligro concreto, y no una mera posibilidad teórica[66].

En Huamanga, una clase que aspiraba ser dominante, había apostado sus estrategias políticas y económicas a un sistema de alianzas post-

---

[64] Wachtel, «Rebeliones y milenarismo», 119. Véase, asimismo, la sospecha de Albornoz de que los neoincas habían instigado el Taki Onqoy a fin de provocar una rebelión. Albornoz (*circa* 1582), «Instrucción para descubrir», 35 a 37.

[65] Molina (1574), *Relación de las fábulas,* 82.

[66] Acerca de la crisis del decenio de 1560, y de los datos citados *supra,* véase Guillermo Lohmann Villena, «Juan de Matienzo, autor del 'Gobierno del Perú' (su personalidad y su obra)», *Anuario de Estudios Americanos,* 22 (Sevilla, 1965), 767 a 886; John H. Rowe, «The Incas Under Spanish Colonial Institutions», *HAHR,* 37 (mayo de 1957), 184, 171; Lohmann, *El corregidor,* nota en 28; Barnadas, *Charcas,* 283; Bard, «Domingo de Santo Tomás», 61; *Hemming, Conquest,* 304 a 307; Albornoz (*circa* 1582), «Instrucción para descubrir», 36.

incaicas. Pero ahora los sueños subversivos que infectaban a los aliados indígenas en Huamanga y otras partes amenazaban con derrotar la empresa imperial.

Crisis en la sociedad imperial, soluciones reformistas

«Quanto mas voy mirando las cosas desta tierra tanto mas voy sintiendo quan nece(s)ario es remediar el mal gobierno pasado, ansí en lo espiritual como en lo temporal» [67]. Así decía el Gobernador General y Virrey interino del Perú, Lope García de Castro, en 1565. La crisis del decenio de 1560 inspiró sueños radicales de utopía en la sociedad indígena; en la sociedad imperial, la crisis originó un espíritu crítico y reformista que buscó soluciones.

La hora de innovar

Como tan bien ha demostrado Guillermo Lohmann Villena, el final repentino de la racha de éxitos españoles en el decenio de 1560 preocupó a los estadistas y los intelectuales interesados en el bienestar colectivo de una clase dominante incipiente. Hubo dirigentes de los colonizadores, como García de Castro, que comprendieron conscientemente que la dominación española en el Perú había llegado a una divisoria crítica. Ante los problemas de la resistencia indígena y el espectro de una insurrección en gran escala, de los enfrentamientos intraeuropeos y de los mestizos, y de los embotellamientos económicos, necesitaban reconstruir la sociedad en términos más favorables para la dominación a largo plazo e indiscutible de la élite colonial. Era una de las tareas clásicas con las que se han enfrentado todas las clases dominantes, y con la que la inquietud subversiva de los indígenas había obligado por fin a enfrentarse a los europeos. La cuestión candente que subyacía bajo un estallido de críticas, investigaciones etnográficas y propuestas de reforma era la de cómo moldear las sociedades española e india en una sola comunidad política orgánica dotada de estabilidad interna, y al mismo tiempo estructurar la nueva sociedad de forma favorable a los intereses políticos y económicos de la élite colonial. De repente, los colonizadores se sintieron dominados por un impulso cuasi utópico de dotar a la sociedad andina colonial de un sentido del «bien común», de erigir un aparato

[67] *La iglesia,* ed. de Lissón Chaves, 2:2940.

estatal más eficaz y establecer normas sistemáticas que gozaran del respeto de todos[68].

Juan de Matienzo, distinguido jurista y empresario notable[69], fue quien mejor ejemplificó ese deseo de establecer unos cimientos más sólidos de una sociedad colonial en los Andes. Su notable tratado sobre el «Gobierno del Perú», escrito en 1567, presentaba un plan moral y político de revitalización del imperialismo español. Matienzo consideraba que la élite, es decir, los encomenderos, eran la clave de la sociedad, y en consecuencia consideraba que la función y los intereses de los encomenderos eran la fuente básica de estabilidad social, desarrollo económico y progreso moral. Eran ellos quienes defendían las avanzadillas americanas de España contra la insurrección, sustentaban a toda una serie de personas a su cargo que aumentaban la población colonizadora, movilizaban la minería y el comercio mediante el cobro y el gasto de tributos y contrataban a sacerdotes para adoctrinar a los indígenas. «Es cierto», decía, «que los encomenderos sustentan la tierra, y sin ellos no puede haber república»[70].

Sin embargo, en lugar de limitarse a una defensa estricta de los intereses de los encomenderos, Matienzo explicó lo que requería la época: una visión amplia y orgánica del bienestar general que armonizara los intereses y las funciones sociales hipotéticamente complementarios de los indígenas y los europeos. Con un fervor notable, Matienzo destacaba reiteradamente su deseo de reorganizar la sociedad de forma que defendiera a los indígenas contra los abusos, las políticas miopes y la condenación eterna. «Yo deseo todo bien a los indios y a los españoles, y querría que todos se aprovechasen con el menor daño que se pudiese de los indios, y aun con ningún daño de ellos. Pues su tierra nos da tantas riquezas, es justo que no se lo paguemos con ingratitud...»[71].

En un esfuerzo sistemático por impartir integridad moral a la dominación colonial, Matienzo articuló una visión de la historia indígena que atacaba a los incas y elogiaba los beneficios de la conquista española. Las visiones imperialistas del mundo siempre han sostenido que los extranjeros llevaban el progreso y la liberación a unos pueblos oprimidos. Al escribir una historia colonial de la sociedad andina, Matienzo interpretó la conquista española como la liberación de un pueblo racialmente inferior. Los indios habían caído esclavos de los tiranos incas y del dia-

---

68 Lohmann, «Juan de Matienzo», 767 a 799.
69 *Ibid.*, 820 y 821.
70 Matienzo (1567), *Gobierno*, 98 a 100 (98 respecto de la cita). El estudio definitivo de Matienzo, su tratado y su importancia histórica es el de Lohmann, «Juan de Matienzo», 767 a 886.
71 Matienzo (1567), *Gobierno*, 189.

blo, que manifestaba su maldad a través de los dioses paganos de los indígenas. «Nacidos y criados para servir», y no para mandar, los autóctonos eran demasiado perezosos para trabajar ni vivir de forma civilizada por su propia iniciativa. Los españoles, tras liberar a los pueblos autóctonos de la tiranía, podían llevarles ahora el progreso y la salvación. «Comparemos», moralizaba Matienzo, «lo que los españoles reciben y lo que dan a los indios, para ver quién debe a quién: dámosles dotrina, enseñámosles a vivir como hombres, y ellos nos dan plata, oro, o cosas que lo valen». Matienzo, citando fuentes bíblicas que elogiaban el valor superior de la sabiduría y la inteligencia por encima de las riquezas materiales, concluía que los indígenas eran los más beneficiados. A cambio de los valores «inestimables» de la civilización católica, los indios no habían cedido más que «piedras e lodo» [72].

Matienzo, que era un estadista serio, propugnaba varias políticas para respaldar la filosofía moral de la conquista con una reorganización compleja de la política y la sociedad. En primer lugar, la Corona tendría que estabilizar el gobierno interno de la sociedad española, «de donde depende la ejecución de las leyes tocantes a indios y todo lo demás» [73]. Matienzo, plenamente consciente de que la continuación de las guerras entre los españoles y con los mestizos y las conspiraciones contra la élite de los encomenderos pondría en peligro la dominación colonial, buscaba formas de promover la unidad y la estabilidad de los españoles. Atacó a los vagabundos y a los aspirantes a la condición de nobles, propuso formas de potenciar las instituciones y la autoridad estatal, y defendió políticas en pro de los pequeños y los medianos agricultores. Los propietarios de las explotaciones agrícolas modestas llamadas *chácaras* incrementarían la población española con una fuerza estabilizadora de colonos conservadores, algunos de los cuales serían pequeños señores de yanaconas dependientes [74].

En segundo lugar, Matienzo esperaba extender el aparato del Estado colonial más directamente a unas comunidades indígenas reorganizadas. Las pautas indígenas de asentamiento disperso y su relativa autonomía debilitaban el control colonial. Matienzo proponía un programa masivo de inspección y reasentamiento, que «reduciría» a los hogares dispersos de los ayllus y las comunidades en villas y pueblos, rendiría una información demográfica y económica fidedigna, establecería unos tributos y

[72] *Ibid.*, 6 a 20, 43 y 44 (17 y 43 respecto de las citas).

[73] *Ibid.*, 196.

[74] *Ibid.*, 313 a 315, 348, 273. Acerca de la idea de los pequeños propietarios como fuerza estabilizadora, véase, asimismo, Robert G. Keith, *Conquest and Agrarian Change: The Emergence of the Hacienda System on the Peruvian Coast* (Cambridge, Mass., 1976), 81 a 84, 91 y 92.

unas obligaciones laborales razonables, distribuiría los derechos sobre la tierra y sometería a las comunidades reorganizadas al control de los representantes locales del Estado colonial. Un corregidor español representaría el sistema jurídico de la colonia y supervisaría la vida local. En la plaza central de cada villa, al lado de la residencia del corregidor, estaría la cárcel local. Las autoridades españolas elegirían funcionarios indios del concejo, que seguiría el modelo del cabildo español y que compartiría con los kurakas la responsabilidad por la administración interna de la sociedad indígena. Igual que los auxiliares laicos de los curas católicos incrementaban el número de agentes locales de la Iglesia, el cabildo indio aumentaría el poder efectivo del Estado colonial [75].

Además de situar las comunidades indígenas reorganizadas bajo el control más directo del Estado, Matienzo aspiraba a neutralizar la presencia política y militar de los neoincas. Para 1565 habían fracasado las negociaciones entre Titu Cusi, jefe del Estado neoinca, y los virreyes españoles, y los neoincas tenían aterrorizada la circulación entre Huamanga y el Cuzco. Con el descubrimiento de la conspiración de los huancas en Jauja, y bajo la presión de los ataques reiterados de tribus hostiles en los perímetros del virreinato, se difundieron rumores verosímiles de «que el Inga había tratado con algunos caciques del Reino que todos se alzasen y matasen a los españoles» [76]. Matienzo quería insuflar una nueva vida en las negociaciones con Titu Cusi, y él mismo celebró una entrevista notable con el versátil inca. Las negociaciones culminaron en un tratado de paz en 1566, pero Titu Cusi se negó a abandonar su fortaleza de la selva para ir al Cuzco. Matienzo, al igual que sus contemporáneos, reconocía que no bastaba con un arreglo de paz que permitiese la existencia de un reino inca independiente. La autonomía, la capacidad militar, la proximidad al Cuzco y a Huamanga y el prestigio de los neoincas como gobernantes desposeídos podían inspirar subversión y conspiraciones que consiguieran el apoyo de pueblos locales descontentos. La única forma de poner fin a la presencia militar y política de los neoincas de una vez para siempre sería integrarlos en la sociedad colonial, y Matienzo sugirió una política sistemática de atracción que llevara a Titu Cusi al Cuzco [77].

---

[75] Matienzo (1567), *Gobierno,* 48 a 59, 74, 77. Acerca de la estructura reorganizada de la autoridad en las comunidades autóctonas, véase Karen Spalding, «Social Climbers: Changing Patterns of Mobility among the Indians of Colonial Peru», *HAHR,* 50 (noviembre de 1970), 656 a 659; Spalding, «Indian rural society in Colonial Peru: The Example of Huarochirí» (Tesis doctoral, Universidad de California en Berkeley, 1967), 209.

[76] Matienzo (1567), *Gobierno,* 295.

[77] Acerca de Matienzo, Titu Cusi y las negociaciones del decenio de 1560, véase Matienzo (1567), *Gobierno,* 294 a 310; Guillermo Lohmann Villena, «El

Por último, Matienzo aspiraba a racionalizar las políticas, las normas y las instituciones en un sistema de partes interdependientes que promoviera la estabilidad social y el desarrollo económico. La originalidad de Matienzo no residía en sus ideas, muchas de las cuales databan de antes del decenio de 1560, sino de su capacidad para conceptualizarlas como parte de un proyecto general e interrelacionado de reforma sistemática. Los modestos propietarios de chácaras no sólo estabilizarían la política hispánica, sino que además contribuirían a la diversificación económica. Para equilibrar los dinámicos centros mineros, el Estado alentaría a agricultores, ganaderos, artesanos, y propietarios de ingenios azucareros y de obrajes a abastecer un mercado cada vez mayor de alimentos, mercancías elaboradas, manufacturas y artesanía [78]. ¿Cómo iban a encontrar los mineros, los agricultores y otros empresarios una mano de obra que explotar? En primer lugar, el Estado convertiría en permanente la condición de yanacona de sus sirvientes indígenas poseidos desde 1561 o antes, al mismo tiempo que desalentaría nuevas migraciones de yanaconas a las encomiendas o desde ellas. Esa «congelación» demográfica estabilizaría inmediatamente un núcleo de fuerza de trabajo residente en las casas, las tierras y las empresas de los europeos, y aislaría a las comunidades indígenas de las corrientes demográficas de salida y de regreso de los yanaconas aculturados y políticamente perturbadores. En segundo lugar, las inspecciones, los reasentamientos y las estructuras reorganizadas de poder comunitario crearían un aparato de poder estatal capaz de complementar el grupo nuclear de yanaconas. El juez visitador o el corregidor de un distrito rural asignaría a las empresas españolas contingentes rotativos de trabajadores indígenas para que prestaran sus servicios durante períodos de tiempo determinados. Sin embargo, en esas condiciones, ¿cómo iba el Estado a reducir al mínimo el uso de la fuerza para satisfacer las necesidades de mano de obra de la economía colonial? El programa de inspección y reasentamiento establecería tributos razonables basados en un cómputo de la población contribuyente de varones adultos de los dieciocho a los cincuenta años de edad. La necesidad de pagar la parte monetaria de sus tributos motivaría a los indígenas a contratarse por un jornal durante setenta días al año [79].

¿Cómo llevaría el sistema colonial al máximo una corriente de metales preciosos a la economía española? El Estado permitiría un comercio próspero de los productos, especialmente la coca, que necesitaran los trabajadores indígenas de las minas. Las compras realizadas por los in-

---

Inga Titu Cussi Yupangui y su entrevista con el oidor Matienzo, 1565», *Mercurio Peruano*, 23, núm. 167 (1941), 3 a 18; Hemming, *Conquest*, 299 a 339.

[78] Matienzo (1567), *Gobierno*, 272 a 274, 348.

[79] *Ibid.*, 25 a 31, 273 y 274, 60 a 66 (esp. 60).

dios de coca, maíz, paños y otras mercancías liberarían las enormes sumas de oro y de plata acumuladas por los indígenas en los centros mineros. Esas ventas estimularían la economía comercial y recanalizarían el dinero hacia una economía hispánica en diversificación [80]. ¿Cómo se reproduciría el sistema a la larga? El Estado ajustaría la extracción colonial de tributos y los contingentes de mano de obra a un cálculo realista de la capacidad excedentaria de unas comunidades económicamente autárticas y así evitaría dañar la capacidad reproductiva de las economías del ayllu. Además, el Estado instalaría una estructura efectiva de poder para imponer la observancia de las normas de la sociedad y mantener un sistema accesible de justicia que denunciara y corrigiera los abusos. La reglamentación detallada de las instituciones sociales y económicas impediría la explotación sin freno de los indios que, a la larga, podría socavar la capacidad del sistema colonial para reproducirse [81].

La época era favorable a la reforma. En Huamanga, Cristóbal de Albornoz lanzó su gran campaña para corregir la vida religiosa de los indígenas. Albornoz, decidido a desarraigar el mesianismo y la idolatría, introdujo el poder colonial directamente en los aspectos íntimos de la vida local. Durante más de dos años recabó información y experiencia etnográficas. Remuneró a los colaboradores y los delatores con recursos económicos o con el ascenso a puestos de kuraka; graduó los castigos conforme a la peligrosidad de los dirigentes; sometió a las figuras clave a ritos públicos de arrepentimiento y humillación, comprendidos los latigazos y los cortes de pelo; explotó los temores de los indígenas a las represalias de los dioses cristianos, y ofreció la salvación a los arrepentidos. A fin de dar a las instituciones católicas locales un nuevo plazo de vida, Albornoz sustituyó a los clérigos incompetentes, ordenó que se construyeran iglesias nuevas y canalizó la fuerza de trabajo de los indígenas castigados a las iglesias revitalizadas [82].

García de Castro, Virrey interino de 1564 a 1569, comprendió que la crisis del virreinato exigía innovaciones atrevidas. El Gobernador respaldó las negociaciones de paz con Titu Cusi, que alcanzaron el éxito. Intentó con menos éxito reasentar a los indígenas en pueblos y villas e instalar nuevos funcionarios indios. Lo que es más importante de todo, García de Castro empezó a experimentar con la colocación de corregidores —jueces y administradores de municipios y sus distritos— en las

[80] *Ibid.*, 96 y 97, 162 y 163.

[81] *Ibid.*, 25 a 41, 48 a 77 (esp. 67), 82, 84 y 85, 90 y 91, 144 a 147, 180 a 189.

[82] Véase, además de los comentarios sobre los castigos ya hechos en este capítulo, Albornoz (*circa* 1582), «Instrucción para descubrir», 37 y 38; Poma de Ayala (1615), *Nueva corónica*, 676; *Las informaciones*, ed. de Millones, 4/1 a 4/46, 2/110, 2/114, 2/49, 2/19, 2/150.

encomiendas rurales. Esos nuevos corregidores de indios complementarían a los corregidores de españoles que ya supervisaban los municipios españoles como Huamanga. El Gobernador explicaba en una carta al rey, de 1565, que «todos estos naturales habían tratado de levantarse». Un sistema de corregidores en las provincias rurales mejoraría la seguridad, regularizaría la administración, eliminaría la necesidad de unas visitas muy costosas e impediría que los kurakas robasen a los indios pobres a expensas de la Corona y de los tributos legalmente debidos a los encomenderos. Pero García de Castro carecía de la personalidad, la habilidad política, la base de apoyo y la visión necesarias para imponer ni siquiera sus propias reformas, ni mucho menos la reorganización más ambiciosa que propugnaba Matienzo [83]. Si bien, a fines del decenio, García de Castro, Matienzo, Albornoz y otros habían logrado prevenir la amenaza de una insurrección inmediata, sin embargo no habían logrado sacar al Perú del estancamiento económico y de la crisis política.

Las reformas del virrey Toledo

El gobernante que por fin puso en efecto la visión de Matienzo fue don Francisco de Toledo [84]. El gran Virrey, enérgico, vigoroso y ambicioso, era una persona cuya capacidad en materias de organización, planificación y política se esponjó en el ambiente de crisis que reinaba en el Perú. Durante los doce años de su administración (1569 a 1581), el gobierno de Toledo realizó investigaciones orales sobre la tiranía inca que apoyaron la moralidad de la conquista española; invadió el reino neoinca y ejecutó públicamente a Tupac Amaru, su combativo jefe; realizó una inspección masiva de todo el virreinato; «redujo» a los indígenas en asentamientos de estilo hispánico bajo el control de corregidores españoles y funcionarios indios; estableció un sistema de tributos y de rotación de mano de obra forzosa, la *mita* colonial; vinculó el bienestar económico de la élite colonial a las instituciones de un Estado revita-

[83] *La iglesia,* ed. de Lissón Chaves, 2:296 y 297 (la 296 respecto de la cita); Hemming, *Conquest,* 379. Véase un ejemplo de la incapacidad de García de Castro para poner en efecto la reactivación de las minas de mercurio en Huancavelica en Lohmann, *Las minas,* 35.

[84] Acerca de Toledo y su obra, véase Roberto Levillier, *Don Francisco de Toledo, supremo organizador del Perú, su vida, su obra (1515-1582)* (3 vols., Buenos Aires, 1935-1942), esp. 1:73 a 138, 197 a 359; Hemming, *Conquest,* 392 a 456; Lohmann, *Las minas,* 37 a 137, *Tales of Potosí,* comp. por R. C. Padden (Providence, 1975), xviii a xxiii; Arthur F. Zimmermann, *Francisco de Toledo, Fifth Viceroy of Peru, 1569-1581* (Caldwell, Idaho, 1938).

lizado, y dejó tras de sí un cuerpo enorme de legislación para que rigiera la política y la economía del régimen reorganizado.

Para lograr todo esto, Toledo pasó cinco años (de 1570 a 1575) viajando por todas las sierras andinas en una visita audaz. Toledo movilizó un grupo distinguido de juristas, eclesiásticos y encomenderos y funcionarios veteranos [85] y obtuvo información y experiencia directas para sus dictámenes sobre problemas regionales y locales, y envió subdelegaciones a todos los rincones del reino para llevar a cabo el programa de reducciones que reorganizaría la vida de los indígenas. Toledo hizo la mayor parte de su labor creativa en la sierra, en contacto personal con el medio en el que surgían los problemas, y haciendo que el brillo y los símbolos de su cargo influyeran directamente en las diversas regiones. En Huamanga, Toledo se encargó de organizar y aportar mano de obra a las minas de Huancavelica bajo el control estatal; en el Cuzco ordenó la dramática ejecución de Tupac Amaru; en Potosí dirigió la construcción de un enorme complejo de energía hidráulica y refino, que, junto con una nueva técnica de amalgama, rescataría a las moribundas minas de plata. En Vilcashuamán, Toledo se sentó simbólicamente en el trono de la cima del templo del sol edificado tras la conquista inca de Huamanga [86]. El resultado definitivo de los esfuerzos de Toledo fue una reorganización sistemática que, al incrementar las fuerzas productivas de la economía minera, crear un sistema centralizado de trabajo forzoso y destruir la presencia neoinca, superó en alcance incluso el plan de Matienzo.

Yo no pretendo ofrecer aquí detalles específicos de la obra y la legislación de Toledo —lo cual ya se ha historiado en otras partes— [87]. En el próximo capítulo veremos con más precisión lo que significó la reorganización de Toledo para las sociedades andinas de Huamanga. Lo que tiene más importancia de momento es comprender la importancia histórica de su obra como culminación lógica de una crisis colonial que exigía una reforma. Incluso personalidades menos fuertes, como García de Castro, comprendían que la alternativa a la reforma era, en el mejor de los casos la decadencia y, en el peor, la destrucción.

Lo que sigue siendo misterioso es *cómo* logró Toledo realizar un programa tan enorme de reforma pese a que la oposición era considerable. La campaña de las reducciones estaba en serio conflicto con los modelos de asentamiento tradicionalmente disperso ideados para explo-

---

[85] Véase *Las informaciones*, ed. de Millones, 1/14 y 1/15, 1/23; Alejandro Málaga Medina, «Las reducciones en el Perú (1532-1600)», *Historia y Cultura* (1974), 162; *Gobernantes*, ed. de Levillier, 2:589.

[86] Poma de Ayala (1615), *Nueva corónica*, 445.

[87] Véase *supra*, nota 84.

tar una serie de microclimas andinos dispersos. Los indígenas del Perú ofrecieron a Toledo 800.000 pesos por abandonar la idea de las reducciones, y de hecho en Huamanga la residencia de los indios en las nuevas villas se hizo un tanto precaria e irregular ya en el decenio de 1580 [88]. ¿Cómo pudo, pues, Toledo llevar a cabo su reorganización de la vida local? Todavía no disponemos de la documentación necesaria para escribir una «historia desde dentro» de la visita de Toledo, pero podemos sugerir una línea plausible de explicación.

Para 1570, las sociedades andinas autóctonas deben haberse hallado en un estado de profunda desmoralización. Por una parte, las esperadas insurrecciones de los neoincas, los huancas y otros grupos nunca se habían materializado. Por la otra, las promesas mesiánicas de un paraíso sin españoles se habían desvanecido ante la campaña de Albornoz contra la herejía. El Taki Onqoy había frenado una desesperación que ya estaba al acecho, y tratado de galvanizar a la sociedad autóctona para sacarla de su profunda crisis moral. Ahora, la derrota de las huacas rebeldes frustraba las esperanzas inspiradas de los milenaristas radicales, y demostraba una vez más la superioridad de los dioses de los colonizadores. Inmediatamente después de unos golpes tan duros, la ejecución pública de Tupac Amaru en 1572 tuvo un profundo efecto simbólico que conmovió tanto a los españoles como a los indios: por fin, al cabo de cuarenta años, Toledo había eliminado el Estado neoinca, el último bastión autónomo de un pueblo montañés orgulloso [89]. En otras zonas colonizadas, los sueños no realizados de milenarismo revolucionario han solido ceder el paso a adaptaciones «postmilenarias» en las que los derrotados se conforman con sectas menos ambiciosas o con grupos políticos reformistas [90]. En el Perú, también, los indígenas tuvieron que adaptarse a la realidad de la derrota. La desmoralización consiguiente a las adaptaciones de ese tipo era de mal augurio para la voluntad colectiva a corto plazo de la sociedad indígena de resistir a una fuerza europea resuelta.

De hecho, es posible que el resultado final fuera internalizar las frustraciones en un sentido divisivo que funcionó en beneficio de los visitadores enviados a reorganizar las encomiendas rurales. Sabemos que otros pueblos colonizados, frustrados por su incapacidad para atacar a

---

[88] Rowe, «The Incas», 156; Monzón y otros (1586), «Descripción ... de Atunrucana y Laramati», 227; véase, asimismo, Málaga, «Las reducciones», 165.

[89] Véase una descripción fiel de la ejecución de Tupac Amaru en Hemming, *Conquest*, 447 a 449.

[90] Véase Worsley, *The Trumpet*, 193, 231 y 232; George Shepperson, «The Comparative Study of Millennial Movements», en *Millennial Dreams*, comp. de Theupp, 44 a 52; Burridge, *New Heaven*, 112.

sus opresores con éxito, se han lanzado a veces a combates fratricidas tradicionales con un espíritu renovado de venganza[91]. Como veremos más adelante, los datos de Huamanga sugieren que se produjo una reaparición de los enfrentamientos intracomunitarios e interétnicos, lo cual realzó la autoridad de los equipos de visitadores de Toledo. La desunión interna brindó a Toledo una oportunidad de oro de sustituir a los kurakas considerados desleales o incompetentes para las tareas coloniales, y él la aprovechó al máximo[92]. En momentos de inestabilidad política, las familias de los kurakas siempre engendraban varios pretendientes a las jefaturas —hijos, primos, sobrinos de los kurakas gobernantes— cada uno de los cuales buscaba una base de apoyo social en la que apoyarse para deponer a los reinantes o a otros pretendientes[93].

La crisis del decenio de 1560 y sus desalentadoras consecuencias probablemente alentaron esas luchas por el poder[94]. Los taquiongos habían sido los primeros en desacreditar a los kurakas renuentes, y después la campaña de Albornoz había desacreditado o sustituido a los kurakas simpatizantes con el Taki Anqoy. Veamos el testimonio de don Juan Llanto, kuraka de Angaraes, en 1589. Cuando Gerónimo de Silva visitó su encomienda para introducir la reforma de Toledo, «hizo averiguación pública de los cazicazgos [señoríos] de mi comunidad *para rrestituir a los despojados y nombrar caciques* [*kurakas*] *suficientes para el buen govierno* de los pueblos»[95]. Al sur del Río Pampas el equipo visitador encabezado por Juan de Palomares se encontró con una reaparición de los ásperos conflictos por las tierras entre una serie de grupos étnicos entremezclados. La situación favorecía la autoridad de Palomares, el cual «ordenó que se hiciese por dichos casiques modelos de la dicha tierra, con los arboles frutales, ríos, fuentes, lagunas, pueblos y [otros mojones]». Veinte, por lo menos, de los jefes de diversos grupos étnicos colaboraron en la preparación de «la dicha descripción, modelo y pintura». Tras dictaminar sobre los derechos a las tierras y otras cuestiones, Palomares obtuvo la aprobación conjunta de los jefes y ordenó que su

---

91 Fanon, *Los condenados de la tierra.*

92 Levillier, *Don Francisco de Toledo,* 1: 267. Véase, asimismo, *Gobernantes,* ed. de Levillier, 5: 315.

93 Véanse ejemplos en Rostworowski, «Succession», 417 a 427; BNP, A371, 1594.

94 Véase el sugerente comentario que hacía Matienzo en 1567: «se huelgan de mudar señores [kurakas], aunque les haga más bien el que dexan que el que toman de nuevo». Matienzo (1567), *Gobierno,* 17. Véase, asimismo, AGN, DI, Leg. 2, C.17, 1573, f. 208 r.

95 ADA, PN, Soria 1589, f. 67 r (el subrayado es añadido).

obra se obedeciera «so pena de privación de casicazgos»[96]. Los datos indican que, con la sociedad autóctona desmoralizada y atrapada en una maraña de enfrentamientos internos, y con los kurakas conscientes de que su jefatura dependía de la aprobación de los colonizadores, los indios no podían montar una oposición eficaz a la decidida campaña de los europeos encaminada a implantar un aparato estatal de una vez para siempre en la sociedad local.

Menos difícil resulta explicar la capacidad de Toledo para superar la frialdad y los antagonismos de las facciones europeas. Contaba con ciertos recursos. Una junta especial, convocada en España un año antes de su salida, le confirió plenos poderes para aplicar una reforma a fondo en nombre de la Corona. Además, Toledo poseía suficiente habilidad política para hacerse con el respaldo de los intelectuales clave y de otros miembros de la élite colonial. Lo que quizá fuera lo más importante de todo fue que la crisis del decenio de 1560 debe haber afectado a la conciencia colectiva de la élite colonial. Cabe suponer que la conciencia de haber triunfado por los pelos contra las insurrecciones indígenas había hecho reflexionar a una clase dominante incipiente. Es probable que la sensación intensificada de autoconservación advirtiera en contra de los asesinatos indiscriminados de autoridades impopulares que habían abundado en el desordenado decenio de 1540[97]. Además, Toledo no amenazaba realmente los intereses de la élite colonial. Por el contrario, y por mucho que algunos de ellos gruñeran contra medidas concretas —como la expropiación de las minas de mercurio de Huancavelica y la asignación de concesiones para explotarlas en contratos con el Estado—, Toledo dio muestras de capacidad para organizar una economía próspera que canalizaría hacia la élite colonial una corriente de tributos, mano de obra y beneficios. La crisis del decenio de 1560 había generado una disposición a reconocer la necesidad de una ley, siempre que el legislador promoviera los intereses de una clase dominante colonial.

El espectro de la revolución había creado la realidad de la reforma. En un profundo sentido, los fundamentos de la sociedad colonial andina se sentaron en serio cuando Toledo fue a la sierra en 1570. Tras una generación de primeras tentativas que terminó en crisis, Toledo establecería unas bases más firmes para la evolución de una sociedad colonial en los Andes.

---

96 RPIA, tomo 14, partida VI, 42 y 43; tomo 10, partida CXXIII, 405. Cf. tomo 5, partida VI, 19.

97 Compárense las repercusiones de las grandes rebeliones del siglo XVIII en el comportamiento de la élite peruana durante la Guerra de la Independencia. Heraclio Bonilla y Karen Spalding, «La independencia en el Perú: las palabras y los hechos», en Bonilla y otros, *La independencia en el Perú* (Lima, 1972), 15 a 64.

4. La economía política del colonialismo

En el decenio de 1570, los pueblos de Huamanga por fin se convirtieron en indios. La reorganización de Toledo no eliminó su diversidad étnica, pero la subordinó a un conjunto más amplio y decisivo de relaciones. Para los caviñas, los acos, los angaraes, los huayacondos, los huaros, los pariscas, los chilques, los papres, los totos, los tanquihuas, los quichuas, los aymarás, los lucanas, los soras, los huachos, los yauyos, los chocorvos y otros pueblos de la región, las características de la vida local de los ayllus y de las etnias quedarían para siempre definidos por su incorporación compartida a una nueva categoría colonial, la llamada «república de los indios». En el seno de la casta india, una clase numerosa de campesinos andinos, controlada por una élite indígena reorganizada o directamente por los propios colonizadores, aportaría mercaderías, servicios y utilidades a la Corona y a la otra gran casta, la «república de los españoles». En este último grupo, una clase dominante de colonizadores con intereses diversificados en la producción comercial, la minería, la agricultura y la administración dominaría a los mestizos y a los demás europeos, y obtendría los mayores beneficios de la explotación del campesinado indígena[1].

Como el proyecto económico de Toledo imponía grandes obligaciones a las comunidades autóctonas con autonomía económica, requería de la

[1] Véase un análisis penetrante de la estructura social colonial en términos de propiedades rurales y empresas en Lyle N. McAlister, «Social Structure and Social Change in New Spain», *HAHR*, 43 (agosto de 1963), 349 a 370.

coacción para exigir el cumplimiento de las normas estatales de extracción. El secreto del éxito de Toledo fue su construcción del «brazo político» de la colonización: la organización de instituciones y relaciones coercitivas y violentas en unas estructuras de poder que podían llevar a la práctica un gran proyecto de desarrollo económico. Al vincular la extracción económica a las instituciones, el patrimonio y el aparato represivo de un Estado revitalizado, Toledo domesticó a la élite colonial: una clase de empresarios-aristócratas que combinaban las aspiraciones a la nobleza con una gran atención al comercio y los beneficios. Cuando el Estado, sus funcionarios, los comerciantes y las élites locales actuaban de consuno, el juego de alianzas y relaciones políticas brindaba oportunidades económicas muy rentables que todos podían compartir. La empresa europea, favorecida por el acceso al poder político y encabezada por un sector minero dinámico, inició un auge enorme. Como veremos más adelante (capítulo 6), la expansión y la prosperidad económicas desarrollaron una dinámica propia. Con el tiempo, el dinamismo económico de los colonizadores y la pobreza cada vez mayor de los indígenas permitirían a las élites y ciudadanos menores de Huamanga acumular recursos y explotar a la mano de obra sin tener que depender tanto como antes del favor político ni del patrimonio formal del Estado. Pero, a fin de cuentas, el dominio económico que con el tiempo permitió a las élites explotar grandes contingentes de mano de obra más directamente, sin tener que recurrir al Estado, se debió a las ventajas legadas a los empresarios por la herencia de Toledo: el brazo político de la colonización.

El gran proyecto y sus cargas

Toledo envió misiones visitadoras a Huamanga, igual que a otras partes, para que recopilasen la información demográfica y económica necesaria a fin de establecer un sistema planificado de extracción. Los visitadores contaron en total 21.981 tributarios (varones sanos de 18 a 50 años de edad) y una población total de 122.629 indios, en los 23 distritos «nucleares» de encomienda de Huamanga, llamados repartimientos. La gran visita fijó las obligaciones tributarias en proporción a las diversas cifras tributarias de los repartimientos (cuadro 4.1) y convirtió a los encomenderos en pensionados de la Corona. De cada diez repartimientos «nucleares», tres tenían más de 1.000 tributarios cada uno, lo que era una cifra muy alta en el Gran Perú. Otros cinco eran más que respetables, con más de 500 tributarios cada uno.

CUADRO 4.1

DISTRIBUCION POR TAMAÑO DE LAS CIFRAS TRIBUTARIAS EN LOS REPARTIMIENTOS DE HUAMANGA, 1570-1575

	1.500 o más	*1.000 a 1.499*	*500 a 999*	*300 a 499*	*1 a 299*
N.° de repartimientos	5	2	11	2	3
Porcentaje de repartimientos	21,7	8,7	47,8	8,7	13,0

NOTA: Los límites del distrito de Huamanga cambiaron algo a lo largo del período colonial. Las cifras citadas respecto de los 23 repartimientos nucleares de Huamanga no comprenden los repartimientos de Jauja, al norte, cinco pequeños grupos de mitmaq cuyas colonias se hallaban en el distrito de Chocorvos, pero cuyos territorios patrios étnicos estaban fuera de Huamanga, y varios repartimientos en la periferia de la región de Huamanga.

FUENTE: *Tasa de la visita general*, ed. Cook, 260 a 280.

En general, los indios de un repartimiento debían unos cuatro *pesos ensayados* (de 12,5 reales cada uno) por tributario, casi tres en oro o plata y el resto en especie. De la tasa de cada repartimiento, el Estado deducía los «costos» administrativos: remuneración de los clérigos, un fondo para la Iglesia, sumas para los sueldos de los funcionarios estatales y para «buenas obras», los sueldos de los kurakas principales y, al principio, un excedente destinado a cajas de fondos de la comunidad. El resto quedaba «libre» para el encomendero, otros pensionados de la Corona o la propia Corona. Un repartimiento rico que tuviera 1.000 tributarios o más rendía miles de pesos en metales preciosos y mercaderías comercializables a su encomendero. Un repartimiento más pobre que tuviera sólo unos centenares de tributarios podía producir sin embargo unas pensiones considerables (véase el cuadro 4.2). Como un todo, los 23 repartimientos nucleares producían un tributo anual total de 86.127 pesos ensayados. De esta suma, 37.533 pesos se distribuían para «costos» administrativos (en su mayor parte para los sueldos de los clérigos), lo cual dejaba un tributo regional neto de 48.574 pesos que se distribuían a los pensionados favorecidos [2].

[2] Respecto de los resultados en Huamanga de la visita de Toledo, véase *Tasa de la visita general*, ed. de Cook, 260 a 280. La cifra de tributarios que cito no comprende 179 kurakas exentos de obligaciones de tributo y mita. Los límites del distrito de Huamanga cambiaron algo a lo largo del período colonial. Las cifras citadas respecto de 23 repartimientos nucleares no comprenden los repartimientos Hauja en el norte, cinco grupos pequeños de mitmaq cuyas colonias se hallaban

Para resolver el problema de mano de obra de los colonizadores, Toledo estableció un sistema de leva de mano de obra basado en las cifras tributarias. Tradicionalmente, la sociedad indígena complementaba el trabajo colectivo de la comunidad como un todo mediante un sistema de rotación. Los campesinos servían una mit'a o turno de los trabajos totales de la comunidad. Las rotaciones permitían a las comunidades y a los ayllus distribuir las necesidades o las obligaciones de trabajo colectivo conforme a las reciprocidades locales, que exigían contribuciones iguales de tiempo de trabajo por los grupos de parentesco de la comunidad. Los incas ampliaron las tradiciones locales de mit'a como medio de extraer fuerza de trabajo que, como siempre, trataba de atribuir a las cargas de los campesinos el carácter de costumbres conocidas de la vida comunitaria [3]. Toledo transformó la tradición de la mit'a en una institución colonial de trabajo forzoso, en la que el Estado exigía contingentes de una séptima parte, como máximo, de la población tributaria de un repartimiento (en este libro, la leva de mano de obra colonial se escribe «mita», con lo que se distingue de su antecedente indígena precolombino, que se escribe «mit'a»). Los *mitayos*, como se llamaba a los trabajadores de leva, trabajarían durante períodos especificados fuera de sus comunidades, hasta que los sustituyeran los trabajadores que iniciasen una nueva rotación. El Estado regularía los salarios y las condiciones de trabajo, y asignaría cupos de mitas a los empresarios coloniales. La mano de obra mita ya en gran escala, impuesta por la autoridad de un Estado eficaz, terminaría con la escasez de mano de obra para el trabajo peligroso en las minas. Las minas de mercurio, o azogue, en Huancavelica recibirían 3.000 mitayos venidos en su mayor parte de los distritos rurales de Huamanga; al sur y al este de Huamanga las asignaciones de mita extraían a 14.000 trabajadores para las fabulosas minas de plata de Potosí. La mita colonial movilizaría una oferta de mano de obra abundante, barata y fiable no sólo para las minas, sino también para los obrajes, la agricultura, la ganadería, el servicio doméstico en general y cualquier otra tarea o persona considerada digna de recibir una parte del patrimonio del Estado [4].

---

en el distrito de Chocorvos y varios repartimientos periféricos (*ibid.*, 257 a 260, 282 a 284, 275 y 276, 280 a 282).

[3] Véase Murra, *Formaciones*, 30 y 31, 33 y 34.

[4] Acerca del establecimiento de la mita colonial y sus normas, en Huamanga y en otras partes, véase AGN, Minería, Leg. 2, Ayacucho 1622, f. 282 r-v; Lohmann, *Las minas*, 93 a 99; Luis J. Basto Girón, *Las mitas de Huamanga y Huancavelica* (Lima, 1954); Málaga, «Las reducciones», 159; Rowe, «The Incas», 170 a 179; Jorge Basadre, «El régimen de la mita», en *El virreinato del Perú*, comp. por José Manuel Valega (Lima, 1939), 187 a 203; Villarán, *Apuntes*, 101 a 145.

CUADRO 4.2

VARIACIONES EN LOS INGRESOS DE LOS REPARTIMIENTOS A RAIZ DE LA VISITA DE TOLEDO (EN PESOS)

	Soras	*Quinua*	*Huaros*
Tributarios: [a]	2.441	876	321
Población total:	15.169	5.141	1.979
Tributos: [b]			
Plata	6.713	2.628	963
Paño	1.500 [c]	—	8
Maíz	788 [d]	510 [e]	200 [f]
Trigo	263 [g]	285 [h]	63 [i]
Patatas	126 [j]	—	21 [k]
Cerdos	188 [l]	—	—
Calzado	188 [m]	—	—
Pollos	—	81 [n]	38 [o]
TOTAL	9.766	3.504	1.285
«Costos»:			
Clérigos	2.400	827	298
Iglesia	100	50	12
Jueces	498	300	69
Kurakas	460	150	30
Excedente	1.002	300	81
TOTAL	4.460	1.627	490
Tributo neto:			
En dinero	2.253	1.001	473
En especie	3.053	876	322
TOTAL	5.306	1.877	795

[a] Población tributaria neta (excluidos los kurakas reservados de la suma de tributarios imponibles).
[b] Todas las cifras se dan en valores monetarios de un año, citando los cálculos en la visita de Toledo, y redondeadas al peso ensayado (de 12,5 reales) más próximo.
[c] 600 grandes tejidos a 2,5 pesos cada uno.
[d] 1.050 fanegas, a 0,75 pesos cada uno.
[e] 680 fanegas, a 0,75 pesos cada una.
[f] 160 fanegas, a 1,25 pesos cada una.
[g] 350 fanegas, a 0,75 pesos cada una.
[h] 380 fanegas, a 0,75 pesos cada una.
[i] 50 fanegas, a 1,25 pesos cada una.
[j] 505 fanegas, a 0,25 pesos cada una.
[k] 42 fanegas, a 0,50 pesos cada una.
[l] 125 cerdas adultas, a 1,50 pesos cada una.
[m] 1.000 pares de sandalias, a 0,1875 pesos cada par (16 pares = 3 pesos).
[n] 864 aves a 0,09375 pesos cada una (32 pollos = 3 pesos).
[o] 300 aves a 0,125 pesos cada una (8 pollos = 1 peso).

FUENTE: *Tasa de la visita general*, ed. Cook, 260, 270, 273.

Para los indios, el gran proyecto de Toledo significó una pesada carga. Por ejemplo, el tributo en especie violaba las formas antiguas de proteger la autonomía económica local. Tradicionalmente, los ayllus andinos habían pagado a sus autoridades un tributo en fuerza de trabajo únicamente, no en productos acabados, sobre las tierras o los rebaños apartados para los jefes étnicos, los cultos locales, los santuarios estatales y los gobernantes incas. En un medio ambiente en el que nadie podía contar de seguro con buenas cosechas año tras año, la prohibición de los tributos en especie distribuía los riesgos de la agricultura serrana y protegía las reservas locales destinadas a la subsistencia. Si el cultivo de un producto fallaba en las tierras de los incas, el Estado tenía que aceptar la pérdida y recurrir a sus reservas de temporadas anteriores [5]. El tributo colonial en especie, además de exigir el tiempo «excedentario» de trabajo de la comunidad, eliminaba la protección de las reservas de la comunidad y del ayllu. Aunque las comunidades mantuvieron la tradición de producir para los impuestos en tierras apartadas especialmente para ese fin [6], tenían que hacer efectivos los tributos incluso en años de malas cosechas. De hecho, la comunidad tenía que recurrir a cosechas o almacenes asignados a la subsistencia local. A fin de protegerse, y de mantener la opción de vender los excedentes en beneficio propio cuando subían los precios del mercado, varios grupos étnicos obtuvieron decretos virreinales que les permitían conmutar los pagos en especie por tributos equivalentes en dinero (calculados a precios fijos) [7].

Pero la institución más opresiva y temible era el trabajo forzoso de la mita. Veamos lo que esperaba al mitayo que se marchaba con el contingente de su ayllu a las minas de mercurio de Huancavelica, a las minas de plata de Castrovirreyna o de otras partes, a los obrajes esparcidos por todo Vilcashuamán, o a la plaza central de Huamanga, donde la élite y otros colonizadores de menor importancia recibían cupos de mitayos para que trabajaran en la agricultura, la ganadería, la construcción, la elaboración de alimentos (azúcar, alcohol, cereales), en el servicio doméstico y otras tareas «dignas» de apoyo estatal.

---

[5] Véase Polo (1571), «Relación de los fundamentos», 60, 66 y 67, 70 a 73; Murra, *Formaciones*, 30 a 34, 146, 154 a 157, 251.

[6] Véase Bandera (1557), «Relación general», 179; AGI, V, Lima 308, Informe de la visita del Obispo Verdugo, 1625, pág. 10 (copia en microfilm); AGN, JR, Leg. 23, C.62, 1617, ff. 174 r, 176 r-v, 179 v-180 r, 182 v, 202 v, 204 r-v, 211 r, esp. 202 v; Basto Girón, *Las mitas*, 10.

[7] Véase especialmente BNP, B1505, 1644, ff. 24 v-25 r. Véase, asimismo, *ibid.*, ff. 3 v, 24 v-25 r; AGN, JR, Leg. 24, C.65, 1618, ff. 252 r-295 v; BNP, A236, 1597, ff. 18 r, 20 r.

Durante los dos o los cuatro meses siguientes, la mita significaba mucho más que un breve período de trabajo fuera de la vida comunitaria. El mitayo se encontraba asignado a una relación brutal, en la que los empresarios coloniales trataban de exprimir la mayor cantidad posible de trabajo antes de que terminara el tiempo de servicio del mitayo. Las largas jornadas de trabajo y las altas cadencias de producción significaban una existencia agotadora. Los mitayos seguían la antigua práctica de llevarse con ellos a las esposas, los hijos y otros parientes para que los ayudaran, les hicieran compañía y les preparasen las comidas en el trabajo lejos de sus residencias «nucleares». Al llevar con ellos parientes y comida de la comunidad, los mitayos podían aspirar a no tener que comprar comida para complementar las raciones que les daban los amos, y así llevarse a casa la mayor parte de sus pobres salarios. Pero esas prácticas sometían a grupos mayores de gente a las duras realidades de la mita. Los colonizadores violaban a las mujeres, obligaban a los parientes a trabajar en tareas secundarias e imponían unos ritmos imposibles de producción a fin de obligar a los mitayos a utilizar la fuerza de trabajo de sus familias. En pocas palabras, los colonizadores aumentaban sus utilidades al apropiarse de todos los recursos productivos, incluida la fuerza de trabajo humana, que aportaban los mitayos. Por ejemplo, en los obrajes los mitayos solían ser hombres de más edad o niños. Pese a las largas jornadas de trabajo de los niños, no podían cumplir los cupos diarios de producción sin la ayuda de sus padres, sus hermanos o sus hermanas. En la construcción, los europeos obligaban a los mitayos a transportar los materiales en sus propias mantas, hasta que el resistente tejido de éstas se deshacía [8].

El trabajo en jornadas largas y en condiciones peligrosas afectaba a la salud. El trabajo agotador y sudoroso de las minas en los climas altos y fríos de Castrovirreyna (plata) y Huancavelica (mercurio) invitaba a la pulmonía y a enfermedades respiratorias. El peor trabajo de todos era el subterráneo. Los indios trabajaban a la luz de antorchas dando martillazos en piedras durísimas, transportaban sacos pesados llenos de mineral por caminos tortuosos de centenares de metros, y salían —sudorosos, agotados y sedientos— al aire frío. Algunos morían en accidentes, cuando se derrumbaban los pilares subterráneos de sustentación. Sobre todo, los pilares de minerales muy ricos eran objeto de robos en las horas de descanso, lo que reducía su estabilidad. A veces, los ladrones

[8] Acerca del destino de los parientes de los mitayos en varias mitas de Huamanga, véase BNP, Z436, 1595, ff. 226 v, 230 r; Poma de Ayala (1615), *Nueva corónica*, 521, 532; AGN, Minería, Leg. 13, Huancavelica, 1585-1591, Exp. 2, f. 14 v; BNP, B1485, 1600, f. 49 v; Salas, *De los ortajes*, 71, 79 y 80; BNP, A18, 1599, f. 4 r.

eran los capataces de las minas y los propios indios durante las horas de trabajo. En Huancavelica, la mala ventilación, los vapores del mercurio y el polvo cargado de ese metal hacían que las intoxicaciones fueran una constante aterradora. Muchos mineros que se ponían enfermos del mercurio no morían en seguida, sino que sufrían largas enfermedades debilitantes. La enfermedad llagaba las vías respiratorias, infectaba de mercurio la sangre y los huesos, inducía ataques de temblores, fiebres y parálisis y llevaba lentamente a algunas víctimas a una muerte que los liberaba. Los que sobrevivían o resistían a la muerte un año o dos vivían en sus comunidades de origen, incapacitados en diversos grados, como recordatorios visibles de los horrores del trabajo de los mitayos en Huancavelica [9]. Dado el duro régimen que habían de soportar los trabajadores de la mita, no hace falta ser muy perceptivo para comprender por qué el 12 por 100, o casi uno de cada ocho mitayos enviados de Lucanas a las minas de plata de Castrovirreyna hallaban medios de escapar antes que servir todo su tiempo de mita [10].

Ni siquiera los mitayos que escapaban a los peligros del trabajo en las minas podían suponer que iban a mantenerse sanos. El trabajo en los obrajes textiles de sol a sol debe haber impedido el desarrollo fisiológico de los niños enviados a ellos. Los mitayos desviados de la agricultura o la ganadería al trabajo intensivo en las tierras azucareras cálidas luchaban contra la fatiga, que provocaba enfermedades y accidentes. Varios morían de forma espantosa en los centrales, machacados por las pesadas muelas destinadas a moler la caña de azúcar [11].

---

[9] Acerca de las condiciones en las minas, la «enfermedad del azogue» y la gran incidencia y enormes repercusiones de ésta, véase Antonio Vázquez de Espinosa (1629), *Compendio y descripción de las Indias occidentales*, ed. de Charles Upson Clark (Washington, D. C., 1948), 504; Juan de Aponte Figueroa (1622), «Memorial que trata de la reformación del reino del Pirú...», *CDIE*, LI, 528 y 529; Lohmann, *Las minas*, 50, 170 a 174; Poma de Ayala (1615), *Nueva corónica*, 527; Arhur Preston Whitaker, *The Huancavelica Mercury Mine. A Contribution to the History of the Bourbon Renaissance in the Spanish Empire* (Cambridge, 1941), 18 y 19; BNP, B1079, 1629, ff. 16 v, 17 r, 17 v, 20 r-24 v, 26 r, 28 r, 31 r, 32 r, 35 r, 42 r, 45 v, 52 v, 53 r, 54 v, 82 r-85 r; BNP, B586, 1616, f. 2 v; B876, 1629, f. 13 v; B1159, 1629, ff. 11 r-12 r; B1505, 1644, f. 10 v. Es posible que a lo largo del siglo XVII mejorasen algo las condiciones fisiológicas del trabajo, especialmente por lo que respectaba a los trabajadores libres contratados. Véase Lohmann, *Las minas*, 310 a 312.

[10] La cifra se ha calculado a partir de los datos disponibles relativos a 1.724 mitayos enviados de las provincias de Lucanas (Lucanas Laramati, Lucanas Andamarcas y Soras) a Castrovirreyna en 1597-1603. Los expedientes tienen la siguiente identificación en la BNP: A233, 1598; A230 [1598]; B968, 1602; B971, 1603; B895, 1603; B806, 1604.

[11] Véase BNP, A18, 1599, f. 5 r; Carabajal (1586), «Descripción ... de Vilcas Guaman», 205; BNP, Z436, 1595, ff. 222 v, 225 r, 226 v.

Al cabo de dos a cuatro meses de trabajo agotador en condiciones peligrosas, un mitayo no percibía una remuneración suficiente para mantener la economía de subsistencia de su hogar y pagar las tasas de los tributarios, sino más bien el derecho a luchar por lograr ese resultado. La regulación estatal del trabajo en la mita estipulaba un salario modesto, junto con raciones de comida (que comprendían carne en las minas). Pero a partir del momento en que comenzaba su servicio, el mitayo tropezaba con presiones para que hiciera transacciones comerciales que reducían su salario neto. Si las raciones diarias y los alimentos que se traían de sus comunidades no les bastaban para alimentar al mitayo y a las personas que lo acompañaban, el campesino tenía que comprar el resto a su amo interino o en el mercado abierto [12]. En un centro minero dinámico, una fanega de maíz, que era la ración normal de un adulto para dos meses, costaba bastante más de 20 reales, o sea, el salario de siete días de trabajo [13]. Incluso sin el déficit alimentario, los mitayos tenían buenos motivos para recurrir al mercado. Por lo general, las raciones no incluían coca, que era una fuente indispensable de sustento para el trabajo en los Andes. Si un mitayo no gozaba de fácil acceso a la coca mediante las relaciones de parentesco del ayllu, no le quedaba más remedio que comprar la preciada hoja a uno de los múltiples vendedores que acudían en enjambre a las ciudades y los centros mineros y que recorrían los interlands rurales [14]. Y tampoco podía un mitayo hacer simplemente caso omiso de las obligaciones religiosas tradicionales u otras festividades. De hecho, la liberación de la miseria y del sometimiento que se hallaba en las celebraciones y los estallidos de embriaguez creaba dependencias del alcohol además de la coca, lo que

---

[12] Respecto de las compras de comida en las minas y en otras partes, véase AGN, JR, Leg. 11, C.29, 1593, f. 266 r; AGN, Minería, Leg. 13, Huancavelica, 1585-1591, Exp. 2, ff. 7 v-8 r, 9 v, 14 v; BNP, Z436, 1595, f. 225 r; A230 [1598], f. 9 r-v (deudas de Pedro Quispe y Alonso Chipana); 1485, 1600, ff. 55 v, 56 r, 214 r, 250 v, 314 r; Aponte (1622), «Memorial ... de la reformación», 533.

[13] Los precios de la comida variaban según las cosechas y el mercado en que se compraban, pero hacia 1590 los proveedores de trigo y maíz de Huamanga preferían enviar sus productos a mercados mineros, como los de Huancavelica o Castrovirreyna, en lugar de venderlos a 20 reales en Huamanga. HC, Doc. 975, 1591. Véase, asimismo, AGN, JR, Leg. 11, C.29, 1593, f. 266 r. En julio de 1602, en una época del año en que abundaba el maíz, el maíz que pagaron en tributo un grupo de indios pares costó 18 reales por fanega en Huamanga, ADA, PN, Padilla, *1602*/1613, f. 334 v.

[14] Respecto del mercado de coca en los centros mineros y otros lugares, véase Matienzo (1567), *Gobierno*, 97, 161 a 166; BNP, B1485, 1600, ff. 62 v, 250 v, 314 r.

llevaba a los mitayos a recurrir todavía más al mercado [15]. Además, el mitayo que limitaba su consumo comercial durante el período oficial de la mita muchas veces no tenía más remedio que comprar comida en el mercado mientras esperaba días o semanas después de la mita a que le pagaran su salario [16].

En la carrera entre deudas y salarios, espoleada por unos amos deseosos de ahorrar en salarios mediante la venta de mercancías a precios inflados [17], los que tenían suerte, una disciplina enorme o considerables recursos para empezar eran los que tenían más posibilidades de acumular sumas considerables de dinero. El indígena asignado a un minero relativamente «campechano» se consideraba afortunado por no tener que trabajar para un minero grande, poderoso y exigente como Juan de Sotomayor. Todo el mundo sabía que Sotomayor hacía trabajar muchísimo a sus hombres y que los dejaba físicamente exhaustos, muy endeudados, y a veces muertos, de forma que muchos de sus mitayos intentaban escapar [18]. Un indígena cuyo lugar de origen estuviera relativamente cerca del punto de trabajo podía pedir la comida o la ropa que necesitara con más facilidad que el mitayo más alejado de su tierra, con lo que limitaba su dependencia de las transacciones en el mercado. Análogamente, un campesino rico podía movilizar los recursos de sus parientes y su comunidad para mantenerse durante su trabajo en la mita con más facilidad que su homólogo más pobre. Un hombre que gozara de buena salud podía acumular créditos salariales por más días de trabajo (o unidades de producción) que un trabajador más frágil, cuya mala salud reducía sus ingresos y aumentaba sus gastos. Si hemos de creer los docu-

---

15 Poma de Ayala (1615), *Nueva corónica,* 528, 530; Aponte (1622), «Memorial... de la reformación», 533; AGI, VI, Lima, 1189, Sentencia contra Francisco Venturo de Belalcázar (1648), acusaciones contra Vidaya, Mexia y Gonzales.

16 Respecto de las dificultades y los retrasos en el cobro de salarios, y la necesidad de comprar comida durante la espera, véanse los expedientes de mita citados en la nota 10, y BNP, A18, 1599, f. 3 r; B875; AGN, Minería, Leg. 13, Huancavelica 1585-1591, Exp. 2, relaciones en ff. 26 v-27 r, y comentarios en 7 v-8 r, 9 v, 14 v; BNP, Z436, 1595, f. 226 v.

17 Acerca de las tentativas de los empresarios de ampliar y controlar el consumo de sus trabajadores en el mercado, mediante la distribución de mercancías necesarias e innecesarias, a precios inflados, véase BNP, B1485, 1600, ff. 2 r, 50 v, 52 r, 55 v, 58 v, 61 r, 62 v, 70 r; Poma de Ayala (1615), *Nueva corónica,* 526; Aponte (1622), «Memorial... de la reformación», 533.

18 Los expedientes de mita citados en la nota 10 *supra* apoyan cabalmente este tipo de reputación, de la que dejó constancia un cronista indio de Huamanga. Véase Poma de Ayala (1615), *Nueva corónica,* 734 [Anónimo] (1607), «Memorial y relación de las minas de azogue del Pirú», *CDIAO,* VIII, 438 y 439. Ambas fuentes también mencionan a Juan García de la Vega, minero mestizo con reputación de benevolencia.

mentos de salarios respecto de 107 mitayos lucanas que murieron en Castrovirreyna o huyeron de allí en los años de 1597 a 1603 (cuadro 4.3), una minoría de los mitayos de las minas (18,7 por 100) lograban efectivamente eludir el endeudamiento, o por lo menos limitarlo a cantidades inferiores a una quinta parte de sus salarios. Pero la mayoría de los trabajadores (el 51,4 por 100) tenía deudas que ascendían al 60 por 100 de sus salarios de la mita, y uno de cada siete (el 14 por 100) no percibía salarios netos en absoluto.

CUADRO 4.3

DEUDAS DE MITAYOS LUCANAS, CASTROVIRREYNA, 1597-1603

% de salarios	0	de 0,1 a 20	de 20,1 a 60	de 60 a 99,9	100 o más
% de mitayos	16,8	1,9	29,9	37,4	14

FUENTE: Documentos de salarios de 107 mitayos lucanas que murieron en Castrovirreyna o huyeron de allí, cuyos casos se comentan y enumeran en el Apéndice A.

Las cifras no incluyen las transacciones en el mercado no relacionadas directamente con las cuentas salariales manejadas por los amos de minas, de forma que quizá minimicen el auténtico peso de las deudas. Pero aunque pasemos por alto las obligaciones no registradas, bastaba con las deudas cuyo pago exigían los amos para impedir que la mayor parte de los trabajadores acumularan cantidades considerables de dinero gracias a su trabajo en la mita. Las listas de 65 mitayos en Castrovirreyna que acumularon créditos correspondientes a 25 jornales o más de trabajo (cuadro 4.4) indican que casi un tercio de ellos (30,8 por 100) no percibían salarios superiores a un peso después de pagar sus deudas. Otra quinta parte (21,5 por 100) se llevaba de uno a cuatro pesos, suficiente para pagar parcial o totalmente su tributo, pero sin que les quedara ningún remanente. Menos de una décima parte (9,2 por 100) contaba con los recursos económicos, la habilidad o la suerte para terminar su trabajo en la mita con sueldo neto de ocho pesos o más: suficiente para llevar a casa unas ganancias apreciables tras las deducciones para el tributo [19]. Un mitayo ganaba en la agricultura o los obrajes solamente la mitad, aproximadamente, del salario diario de su homólogo en las minas [20], y por lo tanto contaba con un crédito salarial muy inferior para cubrir sus deudas y sus transacciones comerciales.

[19] Véanse pruebas de que muchas veces el tributo se deducía en el momento de pagar el salario de la mita en BNP, B875, 1628.

[20] Véase BNP, A218, 1591, f. 1 v; A18, 1599, f. 4 r.

CUADRO 4.4

SALARIOS NETOS DE MITAYOS LUCANAS, CASTROVIRREYNA, 1597-1603 [a]

	0	de 0,01 a 0,99	de 1 a 3,99	de 4 a 5,99	de 6 a 7,99	8 o más
% de mitayos	15,4	15,4	21,5	26,2	12,3	9,2

[a] En pesos ensayados (de 12,5 reales cada uno).

NOTA: No se incluyen en esta muestra los datos sobre los indios cuyos créditos de jornadas de trabajo ascendían a menos 25 días en la fecha de su muerte o de su huida de Castrovirreyna, porque esos casos podrían llevar a subestimar la remuneración neta de los trabajadores que sobrevivieron o que se quedaron en Castrovirreyna durante todo el período de la mita. Los créditos de jornadas de trabajo acumulados por los indios que se quedaron durante todo el período de la mita variaban mucho, y creo que la gama entera de 25 a 102 de esta muestra es correcta.

FUENTE: Cifras salariales del Apéndice A.

En tales circunstancias, un trabajador mitayo tenía suerte si su remuneración, tras las deducciones para el tributo, eran suficientes para que él y la familia que lo acompañaba durante sus trabajos pudiera mantenerse, y no digamos compensar el tiempo de trabajo perdido para la economía de su hogar. De hecho, los recursos y la fuerza de trabajo humana que los mitayos aportaban de sus comunidades de origen subvencionaban a los empresarios colonialistas, que así quedaban exentos de tener que pagar un salario que bastara por sí solo para mantener y reproducir la fuerza de trabajo de su mano de obra [21]. Pero cuanto más se llevaba un mitayo consigo al trabajo para evitar un endeudamiento que consumiría más de lo que ganaba, más peligro corría de socavar la economía de subsistencia de su hogar. Mientras un mitayo y sus parientes estuvieran adscritos a la vida y el trabajo de la mita no podían aplicar sus esfuerzos a los campos del ayllu a ellos asignados, ni al intercambio recíproco de trabajo que normalmente les servía para obtener la asistencia de otros hogares. Como lo más probable era que el mitayo perteneciera a los sectores más pobres de la sociedad indígena para empezar [22], gozaba de una red más pequeña y menos eficaz de vínculos de

[21] Véase un análisis muy innovador de la lógica de la empresa precapitalista en la Polonia feudal, que demuestra que los grandes beneficios de los terratenientes exportadores de cereales dependían directamente de su capacidad para evitar el pago en dinero de todos los gastos (desde un punto de vista capitalista) de la producción, en Witold Kula, *Teoría económica del sistema feudal*, trad. de Estanislow J. Zembrzuski (México, 1974), 30 a 34. La versión original en polaco se publicó en 1962.

[22] Véase en el capítulo 6 un comentario sobre la «monetización» de las obligaciones de mita, que en la práctica asignaba una carga desproporcionada a los

parentesco que movilizar para el cuidado de las tierras y los animales durante su ausencia. Cuando el mitayo regresaba, muchas veces se encontraba con tierras empobrecidas o no labradas, y con una red en erosión de parientes a los que recurrir para la asistencia laboral mutua. En esos casos —y eran muy frecuentes [23]— la mita, más que representar una cantidad discreta de tiempo de trabajo perdido para la economía del hogar durante el año, acarreaba la corrosión de las relaciones sin las cuales las familias no podían sobrevivir ni reproducirse.

También desde el punto de vista de la comunidad más amplia de ayllus, la mita perturbaba el acceso a recursos y relaciones vitales. Era muy frecuente que la comunidad se encontrara con que el número de los ausentes por la mita fuera el doble del impuesto legalmente, porque, en la práctica, las mitas se imbricaban entre sí. Varios días o una semana antes de que expirase el período oficial de una mita, el contingente siguiente tenía que ponerse en camino bajo las miradas vigilantes de funcionarios indígenas y a veces europeos. Cuando por fin terminaba la mita anterior, los ex mitayos tenían que esperar varios días o incluso más de un mes a que les pagaran sus salarios antes de iniciar el camino de regreso [24]. En la temporada de lluvias, los chaparrones hacían que esa marcha fuera un arrastrarse lento y a veces peligroso por caminos empapados y cruces de ríos torrenciales [25]. Como en Huamanga casi todas las mitas duraban sólo dos meses [26], las comunidades podían tener que enfrentarse con duplicaciones de mitas de cinco o seis meses al año en total. Veamos, por ejemplo, las circunstancias hacia 1600 de un repartimiento populoso, el de Andahuaylas, con 3.000 tributarios. Entre las obligaciones que les imponía la mita debían 250 mitayos a los mineros de Huancavelica cada dos meses. Pero, en la práctica, habían de contar con que hubiera 500 jefes de hogares ausentes [27]. De hecho, en cualquier momento dado del año perdían uno de cada seis, y no uno de cada 12, de sus hombres vigorosos sin contar más que los que iban a Huancavelica. En la vida real, esas imbricaciones podían duplicar la cuota total

campesinos más pobres. Cf. los datos sobre la Bolivia del siglo XVII en Nicolás Sánchez Albornoz, *Indios y tributos en el Alto Perú* (Lima, 1978), 107.

[23] Véase BNP, B1079, 1629, f. 80 v; AGN, Minería, Leg. 13, Huancavelica 1585-1591, Exp. 2, f. 8 r; BNP, Z436, 1595, f. 226 v; B1485, 1600, ff. 49 v, 337 r.

[24] Véanse documentos contables que documentan los retrasos en Huancavelica y Castrovirreyna en AGN, Minería, Leg. 13, Huancavelica 1585-1591, Exp. 2, ff. 26 v-27 r; BNP, A342, 1592; A233, 1598; A230 [1598]; B968, 1602; B971, 1603; B895, 1603; B806, 1604.

[25] Poma de Ayala (1615), *Nueva corónica*, 1164; BNP, Z436, 1595, f. 225 r.

[26] La principal excepción era la mita de Castrovirreyna, que duraba cuatro meses.

[27] BNP, B28, 1607, f. 2 v.

de la mita y elevarla a uno de cada tres tributarios, especialmente si las levas legales de la mita todavía no se habían revisado para tener en cuenta las pérdidas demográficas.

Además, las comunidades no podían ni siquiera contar con el regreso de todos los mitayos. Como ya hemos visto, los archivos de las minas de Castrovirreyna mostraban que, hacia 1600, el 12 por 100 de los mitayos enviados desde Lucanas huían del trabajo forzoso, las enfermedades, las deudas y los abusos de que eran víctimas. Aunque la mayor parte de los fugitivos regresaba a las comunidades de origen, una tasa neta de pérdida de sólo el 3 por 100 podía resultar sumamente onerosa. Para un repartimiento como el de Andahuaylas, que enviaba a 1.500 mitayos (seis mitas de 250 cada una) al año a Huancavelica, esa tasa costaría 45 tributarios al año, o uno de cada seis o siete tributarios por decenio [28].

Las prolongadas ausencias de números considerables de mitayos, que además tendían a llevarse a sus parientes a sus lugares temporales de trabajo, y el desgaste representado por las huidas de mitayos, eliminaban grandes proporciones de la fuerza de trabajo disponible. Particularmente en la agricultura, que exigía gran densidad de mano de obra, la absorción de la mita forzaba inevitablemente a las comunidades a limitar el ámbito de sus economías de subsistencia y a limitar la producción de cultivos excedentarios a los que podían recurrir en los años de malas cosechas. Quizá peor que la pérdida de fuerza de trabajo fuera el que las relaciones tradicionales de producción se hicieron menos fiables. La ausencia temporal de trabajadores no constituía, por sí sola, un elemento nuevo ni perturbador. Como ya hemos visto, tradicionalmente los ayllus y las comunidades trabajaban en bolsas dispersas de recursos que requerían una movilidad geográfica considerable y ausencias importantes de los centros «nucleares» de asentamiento. Un sistema local de mit'a, integrado en una red de intercambios recíprocos de trabajo entre una comunidad de productores-parientes, desempeñaba desde hacía mucho tiempo un papel importante en la economía de subsistencia. Las expectativas de que la aportación de ayuda en el trabajo se viera reciprocada más adelante permitían a los productores ausentes recurrir a los parientes para atender a sus intereses hasta su regreso. La mit'a establecida por los incas permitía que se mantuvieran esas expectativas.

[28] La tasa neta de desgaste excluiría a todos los que huían de las minas, pero regresaban a sus comunidades de origen. El cálculo respecto de Andahuaylas supone una masa tributaria total estable en otros aspectos, en la que los nuevos varones de dieciocho años de edad compensarían las bajas debidas a la vejez, la enfermedad y la muerte.

Pero la mita colonial hacía que esas expectativas resultaran problemáticas, e incluso temerarias, no sólo porque reducía el total de tiempo de trabajo disponible para las tareas comunitarias, sino además porque perturbaba la fiabilidad de las formas tradicionales de intercambio. Era posible que el mitayo y sus parientes no regresaran jamás, o, si regresaban, quizá no llegaran a tiempo para los momentos críticos del ciclo agrícola, cuando más falta hacían sus fuerzas. O el mitayo podía regresar a tiempo, pero demasiado enfermo para realizar el trabajo que se esperaba de un hombre joven. Al inyectar nuevos riesgos e incertidumbres en las relaciones locales de trabajo, la mita colonial indujo un deterioro *colectivo* que socavó la eficacia de las instituciones tradicionales como fuente fiable del trabajo. Esta es la única forma de que podamos comprender la protesta generalizada (en sociedades que desde hacía mucho tiempo habían integrado bien las rotaciones de la fuerza de trabajo, la movilidad geográfica y las ausencias temporales de su organización económica) contra el hecho de que los mitayos no pudieran encontrar gente que les cuidara las tierras durante su ausencia [29].

La supervivencia de la autonomía económica del ayllu

Idealmente, el sistema de tributos y de asignación de mitas, establecido conforme a la población máxima supuesta e indicada por las cuentas demográficas, tendría que haber aportado a la economía colonial una corriente de dinero, mercaderías y fuerza de trabajo, y al mismo tiempo mantener la autonomía básica de las economías indígenas. Como ya hemos visto, la realidad resultó mucho más compleja. Los tributos en especie y las reiteradas exigencias del tiempo de trabajo excedentario de la comunidad pusieron en marcha un proceso de dificultades y desgaste que, a lo largo de los años, puso en peligro las reservas de subsistencia, disminuyó la masa nuclear de fuerza de trabajo disponible y perturbó las relaciones y las actividades que anteriormente constituían ciclos anuales renovables de producción y reproducción en el ayllu.

Pero las instituciones extractivas estatales no destruyeron inmediatamente, de un golpe, la vitalidad interna ni la capacidad de subsistencia de las economías campesinas. El proceso que acabó por socavar la independencia económica de las sociedades autóctonas llevó tiempo, y fue contradictorio en sí mismo. Porque las mismas fuerzas —una economía comercial en expansión impulsada por la minería en gran escala— que

[29] Véanse las fuentes en la nota 23. Acerca de la importancia de la compleja coordinación de varios ciclos agrícolas y pastoriles en la sociedad andina tradicional, véase Jürgen Golte, *La racionalidad de la organización andina* (Lima, 1980), esp. 25 a 33.

llevaron a los colonizadores a expropiar grandes cantidades de fuerza de trabajo y de tributos también dieron a los indios una oportunidad de explotar oportunidades comerciales. Y los ingresos que los indios acumularon en el comercio podían ayudarlos a superar los reveses o las incursiones en la subsistencia local. Durante un decenio, por lo menos, después de la reorganización de Toledo, el acceso a suficientes tierras, animales, fuerza de trabajo y otros recursos, junto con las adaptaciones creadoras locales a la economía comercial, permitieron a la mayor parte de las comunidades atender a sus necesidades de subsistencia, e incluso acumular unos excedentes monetarios sorprendentes.

El descenso demográfico, los intereses de los colonizadores y las tácticas de los propios indígenas sirvieron para mantener la autonomía económica local. La decadencia demográfica redujo el volumen total de terrenos, pastos y tiempo de trabajo necesarios para sustentar a las poblaciones locales restantes. Al revés que sus homólogos del siglo XVIII, cuya población en aumento tenía hambre de tierras, los pueblos de Huamanga en el siglo XVI solían tener un excedente de tierras que no podían labrar debido a la decadencia demográfica y a las levas de mano de obra para las empresas españolas [30]. Además, la extracción colonial tenía como premisa la explotación de la autonomía económica de los indios, y no su eliminación. En consecuencia, el Estado instituyó políticas ideadas para imponer límites a las expropiaciones coloniales. Las misiones visitadoras de Toledo apartaron tierras para el uso exclusivo de las comunidades reasentadas y, como veremos más adelante (capítulo 5), las instituciones jurídicas coloniales permitieron a las comunidades que revisaran sus obligaciones en materia de tributo y de mita para reducirlas en proporción a las disminuciones de las poblaciones tributarias. Asimismo fue muy importante que los intereses particulares de los colonizadores como empresarios privados también fueran favorables a la autonomía económica local. Incluso los mineros ricos —los empresarios que estaban en mejores condiciones de pagar salarios suficientes para el mantenimiento de las familias de sus trabajadores, y cuyo régimen de trabajo más amenazaba a la economía de subsistencia de las economías rurales de los mitayos— recurrían a mano de obra barata, cuyo mantenimiento estaba subvencionado por las economías de las comunidades, para aumentar las utilidades y reducir los riesgos al mínimo.

Los propios indígenas elaboraron estrategias para proteger su autonomía económica. Pleitearon ante los tribunales coloniales para reducir

[30] En el importante estudio de Lorenzo Huertas Vallejos, «Historia de las luchas sociales de Ayacucho, 1700-1940» (manuscrito inédito, 1974), se señala el contraste básico entre las comunidades del siglo XVI y las del XVIII, y las consiguientes diferencias en el carácter de sus combates.

los tributos y los cupos de la mita, para convertir los tributos en especie en tributos en dinero, para combatir las intrusiones europeas sobre las tierras fértiles y demás (capítulo 5). Con el consentimiento tácito de los funcionarios locales, abandonaron la residencia en las nuevas reducciones en busca de patrones de asentamiento más tradicionales y dispersos. Si se hubieran impuesto los nuevos reasentamientos, habría disminuido el tiempo de trabajo disponible para la producción al alargar el de los viajes a las parcelas dispersas [31]. Lo que es más importante de todo, al conectar economías locales flexibles y dinámicas a las redes comerciales, las comunidades lograron generar un ingreso monetario que, durante algún tiempo, bastaba para pagar los tributos, reducir al mínimo el trabajo en lugares remotos y en condiciones que no era fácil controlar y compensar los déficit en el almacenamiento o la producción para la subsistencia. Los indígenas vendían terrenos sobrantes [32], trabajaban minas locales por cuenta propia [33] y vendían animales sobrantes, cultivos comerciales y mercancías elaboradas, como lana y queso [34]. Especialmente en regiones meridionales como Lucanas, Soras y Castrovirreyna (antes del descubrimiento de plata, *circa* 1590), el acceso a extensos pastizales no expropiados por los ganaderos coloniales permitió a las comunidades ganar dinero mediante la venta de miles de animales cuyo cuidado requería relativamente poco trabajo (las primeras estancias coloniales se extendían cerca de las ciudades de Huamanga y Huancavelica y a lo largo de la ruta comercial que pasaba por Vilcashuamán) [35].

---

[31] Ribera y Chaves (1568), «Relación ... de Guamanga», 185.

[32] Véase HC, Doc. 1010, 1587; BNP, B75, 1626, ff. 51 r-53 r, 53 r-54 v; Z304, 1591, f. 1 r-v; ADA, PN, Roma 1577, ff. 186 r-188 v, 91 r-94 v, 89 r-90 v.

[33] AGI, VI, Lima 529A, Residencia de don Juan Manuel de Anaya, f. 1335 v; AGI, V, Lima 313, Domingo de Santo Tomás a la Hacienda Real, Andahuaylas, 6 de abril de 1562.

[34] HC, Doc. 1010, 1587; Monzón y otros (1586), «Descripción ... de Atunsora», 224; *id.* (1586), «Descripción ... de Atunrucana y Laramati», 235; *id.* (1586), «Descripción ... de los Rucanas Antamarcas», 247; Carabajal (1586), «Descripción ... de Vilcas Guaman», 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, respecto de la producción modesta de cultivos europeos; Salas, *De los obrajes,* 86 a 89; AGN, JR, Leg. 24, C.65, 1618, f. 404 r-v; Juan López de Velasco (1571-1574), *Geografía y descripción universal de las Indias,* ed. de Marcos Jiménez de la Espada (Madrid, 1971), 241.

[35] La riqueza que representaban las economías pastoriles en el sur de Huamanga era algo evidente para los europeos. Se hallan ejemplos de los repartimientos de Lucanas (Lucanas Laramati, Lucanas Andamarcas, Soras) en AGI, VI, Lima 529A, ff. 1330 v-1331 r, 1342 v, 1345 r. Toledo se sintió tan impresionado por la riqueza de Lucanas Laramati que casi le triplicó el cupo del tributo. *Tasa de la visita general,* ed. de Cook, 261. La encomienda de Soras de la poderosa familia Palomino gozaba de la reputación de ser la más rica de Huamanga. Lockhart, *The Men of Cajamarca,* 340. La abundancia natural de pastos entre los chocorvos

De hecho, fueron muchas las comunidades que dieron muestras de una vitalidad interna que les permitió sobrevivir —durante cierto tiempo— como unidades de producción relativamente autónomas y modestamente prósperas. Al producir y comercializar un excedente por cuenta propia podían compensar las incursiones hechas por las instituciones coloniales contra la autonomía económica local. Por ejemplo, en Parinacochas los kurakas locales iban a veces al mercado a buscar los tributos en especie de sus comunidades, y recompensaban los alimentos que sus ayllus acababan de pagar en tributo [36]. En los decenios de 1580 y 1590, muchos grupos étnicos estaban acumulando miles de pesos en reservas en metálico depositadas en cajas de la comunidad. Las reservas, objeto de la codicia tanto de las élites locales como de los burócratas coloniales y los tesoreros reales, se fueron convirtiendo en una pesadilla para la política real bastante antes de 1590 [37]. El sistema de extracción establecido por Toledo no había previsto el tipo de adaptaciones dinámicas que permitían a las comunidades, tras la entrega de mercancías, dinero y trabajo a la economía colonial, generar unos excedentes y unas reservas en metálico para su propio uso.

Así, aunque los tributos coloniales y las mitas imponían dificultades, dislocaciones y extracciones que desgastaban y acabaron por empobrecer las economías locales de subsistencia, el *proceso* del desgaste llevó su tiempo. Las comunidades reducidas a la mera subsistencia en 1620 ó 1630 imposibilitadas para pagar los tributos reducidos, o ni siquiera los «costos» administrativos (sueldos de los clérigos y los funcionarios, fondos para la Iglesia), lograban apartar miles de pesos tras el pago de grandes tributos en 1580 ó 1590 [38]. Económicamente, el régimen de Toledo funcionaba como un proceso primitivo de «sifón» que recurría al trabajo y los recursos de economías locales independientes, a veces ricas. Hasta 1590, por lo menos, el acceso de los indígenas a los recursos y

---

de Castrovirreyna, y la convertibilidad de los rebaños en riqueza líquida, quedan indicadas en el permiso que recibieron de conmutar los pagos —comprendidos los tributos monetarios en un caso— por tributos en animales. AGN, JR, Leg. 24, C.65, 1618, ff. 252 r-295 v. Véase, asimismo, Poma de Ayala (1615), *Nueva corónica*, 559.

[36] YC, vol. 3, ff. 93 r, 94 r.

[37] Véase HC, Doc. 1010, 1587; BNP, A314, 1588, ff. 1 r-9 r; AGI, VI, Lima 529A, ff. 1332 r-v, 1330 r, 1335 v, 1342 r, 1358 r-v, 1369 r, 1385 v-1394 r; 1406 v-1407 r; BNP, A236, 1597, f. 3 r; A364, 1596; Z306, 1592, ff. 479 v-480 r; ADA, PN, Navarrete 1615-1618/*1627*/1630, ff. 605 v-610 v; AGN, Superior Gobierno, Leg. 2, C.38, 1618, f. 33 r.

[38] Compárense los datos aportados en dos residencias judiciales de dos corregidores de Lucanas, uno en 1578-1580 y el otro en 1633-1636. AGI, VI, Lima 529A; BNP, B1441, 1634; B1505, 1644. Los excedentes disponibles en los tributos extraídos de economías locales relativamente ricas y dinámicas de Huamanga en el siglo XVI quedan destacados en HC, Doc. 1004, 1581.

sus astutas adaptaciones a las condiciones locales permitieron a muchas comunidades mantener una economía de subsistencia impresionante, respaldada por las acumulaciones de dinero en metálico.

El resultado era que los ayllus no tenían motivos económicos para someterse al trabajo en la mita ni a las cuotas de tributos impuestas por Toledo. En las sociedades en las que los productores conservan el acceso y el control independiente de los recursos, suficiente para atender a su propia subsistencia, no existe ninguna necesidad económica imperativa que las lleve a entregar mercancías ni trabajo excedentes a los posibles empleadores o amos. Aunque los productores mantengan un acceso insuficiente a los recursos, y apenas si logren ganarse la vida, muchas veces resulta necesario alguna forma de coacción extraeconómica o de presión para explotar su trabajo[39]. En el caso de las sociedades locales de Huamanga, la reorganización de Toledo impuso un régimen muy duro de extracción a grupos de productores emparentados que, además de meramente mantenerse, podían generar una riqueza considerable por cuenta propia. Aunque las comunidades hubieran aceptado los tributos en dinero como precio de la «paz social», hubieran tenido escasos motivos económicos para obedecer a las levas de trabajo de las mitas, especialmente en las minas, para obtener salarios. Sus propias adaptaciones hábiles a la economía comercial y los salarios relativamente elevados que exigía el trabajador no mitayo significaban otros medios posibles y menos duros de acumular dinero.

La ironía del régimen extractivo de Toledo era que imponía unas cargas terribles que acababan por amenazar a las economías y los ritmos de vida locales, pero no eliminaba inmediatamente la capacidad de subsistencia ni de independencia económica de los indígenas. En esas circunstancias, no había sino una fuerza que pudiera transformar los horrores de la mita, junto con un sistema de pago de tributos, en instituciones viables. Esa fuerza era la fuerza propiamente dicha.

La política de la compulsión

Lo que fue nuevo a partir de Toledo no fueron los tributos ni las mitas en sí mismos, sino la capacidad del Estado para racionalizarlas y aplicarlas en gran escala. Bajo el sistema de alianzas postincaicas, tanto los indios, como los colonizadores habían dicho que el transporte de tributos por los indígenas a la ciudad y la ulterior estancia de los indígenas para realizar un período de servicio a sus encomenderos, era

[39] Véase Marx, *El Capital*, 3:735.

el cumplimiento de una «mita» [40]. El reflejar esas prácticas en auténticas instituciones que aportaran una corriente regular de mercancías, dinero y trabajo forzoso a una economía europea en expansión, comprendido un sector minero próspero, requería la reorganización y la integración de las estructuras locales del poder en una red efectiva de poder estatal.

El sistema de los corregidores de indios, iniciado por García de Castro, junto con la campaña masiva de Toledo de visitas y reorganizaciones locales, aportaba los medios de imponer las instituciones extractivas estatales. Los nuevos asentamientos establecidos por los visitadores no duraron mucho como centros residenciales permanentes, pero, como ya hemos visto, las comitivas de reorganización que se repartieron por toda Huamanga representaban la verdadera llegada de la autoridad estatal a unos distritos rurales desmoralizados. Los jueces visitadores solventaban las controversias locales, supervisaban la construcción de iglesias y pueblos nuevos y dejaban bien claro que el Estado sustituiría a los kurakas que crearan problemas por otros funcionarios más flexibles. A fin de centralizar las vías del poder rural, Toledo agrupó los 23 repartimientos nucleares de Huamanga en cuatro distritos rurales o corregimientos (Huanta, Angaraes-Chocorvos, Vilcashuamán, Lucanas) [41]. Como principal agente administrativo, funcionario judicial y carcelero del Estado, el corregidor de indios regía la vida económica, social y política de su corregimiento. Al igual que su homólogo en las ciudades españolas como Huamanga y, más adelante, Huancavelica y Castrovirreyna, lo hacía en alianza con las figuras destacadas de su distrito [42].

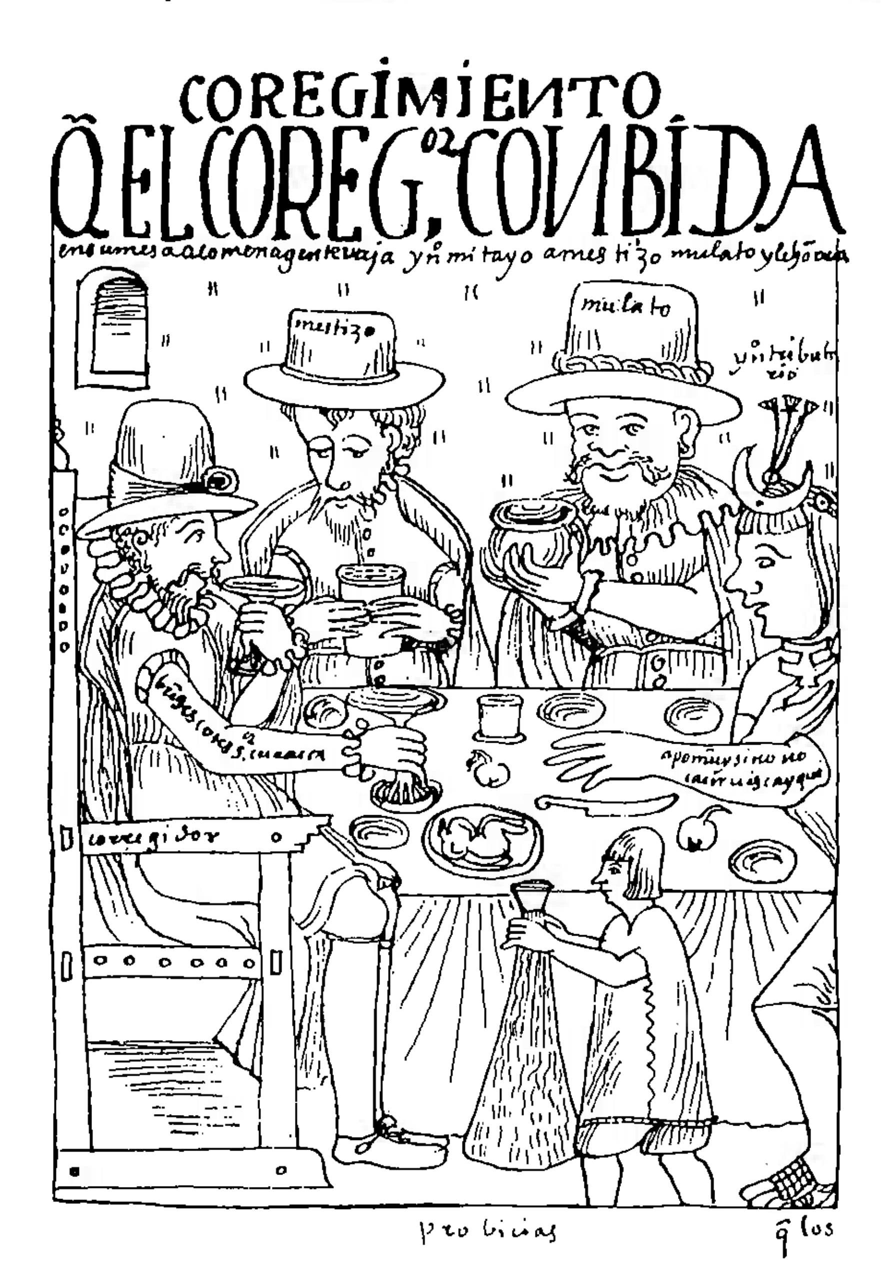
Una estructura indígena de poder reorganizada, dependiente de la benevolencia estatal en cuanto a su tenencia de los cargos y sus privilegios, actuaría como agente local del corregidor y del régimen colonial. Los grandes kurakas, que conservaban sus jefaturas a reserva del consentimiento del Estado, tendrían que compartir su autoridad con los nuevos funcionarios indígenas. Dentro de los corregimientos, los principales pueblos de los distritos del repartimiento tendrían cabildos indios conforme al modelo de los municipios españoles. El alcalde indio, con la asistencia de sus auxiliares administrativos, los regidores, su alguacil mayor y otros funcionarios del cabildo supervisarían, junto con los kurakas, la vida local y representarían a los indígenas ante las autoridades estatales. Los funcionarios del cabildo, al igual que los kurakas y los

---

[40] Lockhart, *Spanish Peru,* 206 y 207.

[41] Con el establecimiento de un corregidor especial en Castrovirreyna más avanzado el siglo XVI, los indios de la provincia de Chocorvos cayeron bajo la jurisdicción del gobernador-corregidor de la ciudad de Castrovirreyna.

[42] Véase una historia excelente y detallada de los corregidores de indios, que admite comparación con los datos de Huamanga, en Lohmann, *El corregidor.*



El carácter multirracial de los grupos rurales de poder. Un corregidor español invita a un mestizo, un mulato y un indio a comer con él.

ayudantes indios de los clérigos locales, gozarían de la exención del tributo y de las levas de la mita. Además, los kurakas principales y varios funcionarios indígenas más tenían derecho a sueldos modestos (de 10 a 100 pesos ensayados al año). De hecho, el Estado sancionaba la creación de grupos de poder civiles y religiosos privilegiados, reclutados en parte entre las élites tradicionales, pero también entre «escaladores sociales» de origen más humilde. En ambos casos, la alta posición de estos indígenas dependería en gran medida de que se hubieran comprometido con las disposiciones institucionales del régimen colonial [43].

Cuando la estructura de poder colonial reformada funcionaba bien alimentaba una serie de redes de élites locales, regional y suprarregionales. Al conectarse entre sí y con los funcionarios y las instituciones estatales, esas élites podían elaborar alianzas de coexistencia, favores mutuos y distribución de los beneficios extraídos al campesinado indio. Al nivel local, fuera en la sociedad india rural o en las ciudades y los centros mineros españoles, el corregidor o el gobernador designado por el virrey tenía una posición estratégica. Era el juez de primera instancia que entendía en las controversias, administraba las instituciones estatales como la mita y el tributo y ejercía la autoridad y los poderes policiales del Estado colonial. Al igual que todos los que obtenían un nombramiento importante de Lima, el corregidor era ya un hombre de algunos medios o influencia. Deseoso de hacer una pequeña fortuna durante su mandato de varios años, el corregidor que llegaba a su nuevo destino solía cultivar las relaciones de colaboración con las élites regionales a quienes, al igual que al propio corregidor, les interesaba sumar oportunidades en la administración, el comercio, las manufacturas, la minería y la agricultura. En la sociedad rural, el corregidor de indios y sus lugartenientes eran los intermediarios en las relaciones clave entre las comunidades indias y los colonizadores que trataban de explotarlas. Los kurakas, los funcionarios indios y los funcionarios municipales, el corregidor y sus ayudantes, los curas rurales, los encomenderos con poder local, los terratenientes y otros empresarios, los comerciantes bien relacionados, los particulares y los grupos forasteros destacados con importantes intereses locales (como los mineros con derecho a recibir mano de obra mitaya) y los administradores, ayudantes y funcionarios españoles, mestizos, negros e indios relacionados con ellos, eran todos ellos figuras que componían un grupo de poder que dominaba la sociedad rural en cualquier localidad y que gozaba de relaciones influyentes con los funcionarios y las élites estatales en ciudades como Huamanga, Huancavelica o Lima.

---

[43] Véase Spalding, «Social Climbers», 655 a 658, 661 y 662.

En algunos aspectos, el grupo de poder formaba un grupo flexible de fuerzas competidoras enfrentadas entre sí y con otras redes parecidas; en otros momentos formaba una malla más trabada de explotadores que cooperaban entre sí, y recubría la sociedad india, pero siempre desarrollaba sus propias jerarquías internas, vínculos de parentesco y amistad, relaciones de patrón a cliente y sus propias contradicciones. Cuando la competencia por la influencia, la clientela y los beneficios llegaba demasiado lejos, las divisiones internas y los intereses individuales contradictorios creaban coyunturas favorables para la resistencia, el sabotaje o la afirmación de los derechos jurídicos de los indios. Pero, tomadas como un todo, las élites locales y regionales dependían de sus relaciones y sus lealtades entre sí, y con los funcionarios y las instituciones estatales, para mantener su autoridad y sus beneficios. Compartían unos intereses y una interdependencia comunes, y lo sabían [44].

De ahí que cuando don Juan Manuel de Anaya llegó a Lucanas en 1578 tratara de formar con las élites locales establecidas unas relaciones de colaboración que pudieran convertir su mandato de corregidor de dos años en una empresa muy lucrativa. Del lado de los europeos, envió a indios a trabajar las tierras del poderoso Hernando Palomino. Palomino era el cabeza de una familia de la alta élite que dominaba una rica encomienda (en Soras), tenía orfebres indígenas en la casa y base de operaciones del propio Hernando en la plaza de armas de Huamanga, regentaba fincas y granjas grandes y pequeñas en la región, poseía enormes rebaños de ganado que «por costumbre» abastecía al mercado de carne de Huamanga, poseía varias minas en Parinacochas, rica en oro y plata, al sur, prestaba dinero a los funcionarios coloniales, otros miembros de la élite y vecinos de menor cuantía y se había gastado miles de pesos en tallar y decorar la capilla principal de la imponente iglesia que tenían los dominicos en Huamanga [45]. A nivel más bajo, Anaya cul-

[44] Véase una dura denuncia del grupo de poder por un cronista indio notable en Poma de Ayala (1615), *Nueva corónica,* 489 a 495, 662 y 663, ilustración en 596. Véase un importante artículo en el que se comenta una dinámica análoga en el Brasil en Stuart B. Schwartz, «Magistracy and Society in Colonial Brazil», *HAHR,* 50 (noviembre de 1970), 715 a 730. Véase un comentario de las contradicciones internas en el seno de la estructura de poder en el capítulo 5, *infra.*

[45] AGI, VI, Lima 529A, f. 1344 r; BNP, Z306, 1592, ff. 490 r, 491 r (orfebres); ADA, PN, Soria 1598, f. 668 r (plaza de armas); ADA, Corregimiento, Causas Ordinarias [Leg. 2], 1678, ff. 935 r-v (tierras); BNP, Z1421, 1634, ff. 211 r-216 v (tierras, préstamos); RPIA, tomo 21, partida XXXIII, 338 y 339, 326 (tierras); ADA, PN, Palma 1619, ff. 441 r, 384 r-385 r (tierras); AAA, Siglo XVII, Estante 3, Exp. 7 (tierras); AGN, JR, Leg. 11, C.29, 1593, ítem 14, ff. 123 r-159 v (tierras, rebaños, proveedor de carne «por costumbre»); ADA, Pn, Navarrete, *1615-1618/* 1627/1630, f. 69 v (minas en Parinacochas); Palma, 1619, ff. 310 r-314 r (préstamos); Palma, 1625, ff. 262 v-263 v, 266 r-267 r, 808 v-109 v, 434 v-435 v, 452 r-453 v

tivó una amistad mediante la organización de la venta de 100 llamas de los indios a Juan de Quesada a menos de dos terceras partes del precio corriente. Quesada, que era un cura rural, acumuló dinero y productos en cantidad suficiente para financiar redes comerciales que llegaban hasta Ica y Lima, en la costa [46]. Del lado de los indios, Anaya también trabó relaciones de amistad y de obligación con las élites autóctonas. Cuando realizó una visita a los vastos distritos de Lucanas, el corregidor designó a don Francisco Usco, kuraka importante, lugarteniente y portavoz suyo en Lucanas Andamarcas. En Lucanas Laramati, confirió autoridad en otro indígena, un tal «don Francisco» [47].

Esas alianzas con señores o personalidades locales, fuesen indios o europeos, eran el procedimiento normal de un corregidor o sus lugartenientes. En Castrovirreyna, por ejemplo, los indios se quejaban de que el hermano y principal lugarteniente del corregidor había dado 180 pesos del dinero de la comunidad a un tal don Juan Quilla «por ser su compadre» [48]. Un corregidor rural recurría frecuentemente a las élites locales para que depositaran una fianza que garantizara el pago a la Corona si había cuentas fraudulentas, o para que actuaran de representanes locales del corregidor [49].

En la sociedad rural, pues, la reorganización de Toledo creó unas redes imponentes de autoridad, oficial y oficiosa, cuyo centro ocupaba el corregidor, armado con los poderes policiales del Estado colonial. Los «poderes de policía» no eran una mera frase, pues los corregidores y otros funcionarios encarcelaban y daban de latigazos a gente, y confiscaban sus propiedades, so capa de aplicar la ley y castigar los delincuentes [50]. En cierto sentido, cada una de las personalidades de un grupo local de poder actuaba de manera parecida para cultivar relaciones de colabo-

---

(préstamos); Morales, 1630, ff. 310 r-311 r (préstamos); Palma, 1609, ff. 248 r-250 v (devoto de Santo Domingo).

[46] AGI, VI, Lima, 529A, ff. 1330 v, 1335 v; ADA, PN, Ysidro, 1577, ff. 190 r-201 v.

[47] AGI, VI, Lima, 529A, f. 1345 v. Cf. Poma de Ayala (1615), *Nueva corónica*, 809.

[48] AGN, JR, Leg. 24, C.65, 1618, f. 407 r. Cf. Poma de Ayala (1615), *Nueva corónica*, 489.

[49] Véanse ejemplos específicos en ADA, PN, Cárdenas, 1585, ff. 173 v-174 v, 198 v-199 v (fianzas de dos miembros de la alta élite y encomenderos); AGN, TP, C.388, 1636, f. 30 r; JR, Leg. 23, C.62, 1617, ff. 148 r, 187 r, 219 r (hacendados locales como lugartenientes del corregidor). Cf. AGI, VI, Lima, 1188, Sentencia contra Mateo de Cáceres y Sotomayor (1636), ítem 4.

[50] Véanse relatos especialmente vividos con víctimas tanto española como indias en AGI, VI, Lima, 532A, Residencia de don Esteban López de Silves, esp. folios 1 r, 6 v, 21 r-23 r, 26 r; AGN, JR, Leg. 24, C.65, 1618, f. 139 v; BNP, B28, 1607, esp. f. 6 v.

ración con otras figuras destacadas dentro y fuera de la sociedad india. Al igual que el clérigo que aprendía a exprimir los campos de su parroquia, el corregidor tenía que abstenerse de sobrepasar los límites de su poder efectivo y de violar los límites de derechos ya establecidos en cada localidad. Si era demasiado codicioso, podía crear un grupo fuerte de enemigos dispuestos a implicarlo en pleitos peligrosos y caros cuando el siguiente corregidor efectuara la residencia habitual de inspección al final de su mandato [51]. Pero un corregidor inteligente advertía que todas las partes interesadas, desde los campesinos más humildes hasta las familias más pretenciosas de la alta élite trataban de agradar a una autoridad cuyos favores iban a necesitar. Los indios engrasaban las ruedas de la justicia con pequeños regalos: pescado, huevos y cosas parecidas. Entre los gastos de una familia de la élite figuraba una entrada de nueve arrobas de azúcar, que valían el equivalente de seis meses de comida y bebida en abundancia de un arriero indio experto, gastadas en financiar un enorme banquete durante una visita del corregidor a su ingenio azucarero [52].

La política del lucro

Los gastos invertidos en el festejo tenían sentido, porque en la sociedad colonial reconstruida por Toledo, la posesión de poder político y de relaciones influyentes, así como la benevolencia estatal, abrían el cami-

---

[51] Eso fue precisamente lo que le ocurrió a Anaya en Lucanas (véase AGI, VI, Lima, 529A), de cuya reputación de crueldad dejó constancia a Poma de Ayala (1615), *Nueva corónica,* 607. Acerca de otro corregidor que se escedió en la expropiación de animales, cueros y otros bienes, tanto de españoles como de indios, véase ADA, PN, Cárdenas, 1585, ff. 189 v-199 v. Hay casos parecidos relativos a clérigos en AAA, Siglo XVII, Estante 3, Exp. 28 y Exp. 51. Acerca de la residencia como institución burocrática, véase John Leddy Phelan, *The Kingdom of Quito in the Seventeenth Century: Bureaucratic Politics in the Spanish Empire* (Madison, 1967), 216 y 217.

[52] AGN, JR, Leg. 11, C.29, 1593, ff. 68 v-69 r; BNP, Z1124, 1631, f. 489 r. Respecto de la conversión de panes de azúcar en arrobas, y el juicio de que una arroba «valía» cinco pesos corrientes (de ocho a nueve reales cada uno), véase BNP, Z1124, 1631, ff. 542 r, 519 v. La cifra de cinco pesos peca de corta, y es muy inferior a los precios en los buenos años de mercado (respecto de la venta del azúcar de la hacienda a ocho pesos por arroba doce años antes, en 1618, véase ADA, PN, Navarrete, *1615-1618*/1627/1630, f. 243 r). Véase un contrato con un arriero indio modestamente próspero, que comprende una asignación (generosa) de dos reales al día para gastos de comida, en ADA, PN, Morales, 1630, f. 290 r. A ese nivel, nueve arrobas de azúcar, que valían unos 45 pesos corrientes, hubieran bastado fácilmente para dar de comer al arriero durante seis meses o más.

no a unos enormes logros económicos. Dados el derrumbamiento de las alianzas postincaicas, las ambiciones económicas de los colonizadores y la persistencia de la autonomía económica de los ayllus, los mecanismos de la extracción había llegado a depender más que nunca del acceso a la fuerza política efectiva organizada por un Estado central. Pese a las rivalidades internas, en el juego de la sociedad política y los favores mutuos tenían que participar todos los miembros de un grupo de poder. La figura que tenía más probabilidades de prosperar a corto plazo era el corregidor: al mismo tiempo juez, administrador y carcelero de cualquier distrito. Mediante su dominio de los circuitos comerciales y, en el campo, mediante el saqueo de las economías locales, podía acumular rápidamente una pequeña fortuna y financiar empresas económicas ambiciosas.

Por ejemplo, nuestra figura de Lucanas, don Juan Manuel de Anaya, se lanzó con todas sus fuerzas a un solo fin obsesivo: transformar la eminencia política en ganancias rápidas. Anaya, que era burócrata de carrera y sirvió más adelante de tesorero real, y que ya tenía medios considerables antes de salir de la ciudad hacia su corregimiento, en 1578 [53], no tenía ningún otro motivo de ansiar que se iniciaran sus dos años en un *hinterland* indio remoto. En una economía en la que las inversiones en capital mercantil podían significar el enriquecimiento rápido, Anaya utilizó su posición en el centro del poder local para requisar mano de obra, confiscar dinero y mercancías, controlar y ampliar los circuitos comerciales y respaldar empresas comerciales ambiciosas. El corregidor traspasaba mano de obra gratuita o barata a sus amistades, y exigía que los tejedores indígenas más experimentados le cedieran productos textiles suntuarios y valiosos a precios inferiores a los del mercado. Los socios comerciales de Anaya iban a Lucanas, zona muy rica en ganado, a «comprar» miles de alpacas y llamas a indios renuentes a precios ridículamente bajos. Después se las llevaban a los mercados caros de otros puntos. A uno de sus socios, Antonio Troncoso, Anaya le regaló 5.200 pesos (de 12,5 reales) de las cajas de comunidad destinadas a guardar reservas en metálico y documentos legales de los repartimientos locales. Por iniciativa propia, y no en colaboración con los clérigos ni los kurakas locales, el corregidor creó un pequeño escándalo. Los 5.200 pesos, retirados ostensiblemente para comprar ornamentos y materiales «necesarios» para las iglesias locales, se utilizaron de hecho para una gran inversión comercial en Lima. Entre los artículos suntuarios comprados con el dinero de

---

[53] Véase ADA, PN, Soria, 1594/*1601*, f. 150 v; Ysidro, 1577, ff. 188 r-189 r. En este último documento se registra el envío por Anaya de 14 lingotes y una bandeja de plata, por valor de 4.700 pesos ensayados, de Huamanga a Lima en 1577.

los indios en el mercado de Lima, que era más barato, figuraban ornamentos religiosos recargados y artículos de plata. Anaya se los vendió rápidamente a los «precios de Huamanga», inflados, a las parroquias indias de Lucanas [54].

Anaya recurrió una vez tras otra a las cajas de comunidad en busca de dinero o capital. Su responsabilidad por los asuntos financieros y los documentos de los repartimientos le daba un acceso envidiable a lingotes de oro y de plata, que valían miles de pesos, acumulados por las economías dinámicas de las comunidades. Además, Anaya violaba el ordenamiento jurídico a conservar él mismo las tres llaves que había de cada caja (normalmente, un kuraka y otro indígena debían tener una llave cada uno, y el corregidor la tercera). Más de quince años después, la Corona seguía intentando aclarar las confusas cuentas que había dejado tras de sí aquel rapaz funcionario [55].

Anaya dejó un rastro de mala fama y de litigios complicados, típico de las autoridades cuya codicia era mayor que su poder efectivo, pero sus actos estaban dentro de lo habitual de las prerrogativas y los abusos de los colonizadores. En toda Huamanga, los corregidores utilizaban los puestos políticos como recurso con el que extraer mano de obra y tributos, saquear las economías locales y concertar acuerdos comerciales lucrativos. Para gran pesar de la Corona, los corregidores convertían en todas partes las cajas de comunidad en fuentes privadas de capital para sí mismos [56]. Si un corregidor podía establecer una alianza efectiva con los «señores» locales —indígenas, españoles o mestizos— podía subvertir la corriente de salida de tributos legales y de mitayos que agotaba a la economía local. Al hacerlo, podía canalizar más recursos hacia la explotación por el grupo de poder rural [57]. Incluso cuando los corregidores de Huamanga no saboteaban los tributos y las mitas patrocinados por el Estado, canalizaban la mano de obra hacia sus amigos, y, muchas veces con el consentimiento de los kurakas, establecían sistemas de trabajo a destajo para producir manufacturas domésticas, como paño o cordelería [58]. Mediante el método del trabajo a domicilio, y la confiscación

[54] AGI, VI, Lima, 529A, ff. 1344 r, 1345 v respecto de la mano de obra y los textiles; 1330 v-1331 r, 1342 v-1343 r respecto de la venta forzosa de ganado; 1326 v-1327 r, 1329 v-1330 r, 1341 v-1342 r respecto del arreglo con Troncoso.

[55] *Ibid.*, ff. 1332 r-1335 v, 1342 r, 1329 v, 1330 r, 1328 v, 1341 v, 1406 v-1407 r.

[56] ADA, PN, Cárdenas, 1585, ff. 189 v-199 v; HC, Doc. 1010, 1587; BNP, A236, 1597, f. 3 r; A314, 1588, f. 2 r; A364, 1596; Poma de Ayala (1615), *Nueva corónica,* 489. Cf. Lohmann, *El corregidor,* 293 a 306.

[57] Véanse ejemplos y denuncias en BNP, B57, 1616; B59, 1618; AGN, JR, Leg. 23, C.62, 1617, f. 142 r-v; BNP, Z37, 1640, ff. 387 v-389 v.

[58] Véase AGN, JR, Leg. 11, C.29, 1593, ff. 61 v, 67 v, 166 r; Leg. 23, C.62, 1617, ff. 142 r, 184 r, 187 v; Leg. 24, C.65, 1618, ff. 57 v, 65 v, 107 v.





Los sacerdotes como miembros de grupos de poder. Arriba, un sacerdote y un corregidor se dan compañía y solaz el uno al otro. Abajo, un fraile dominico usa de su autoridad para secuestrar a una indígena a la que acusa de concubinato idólatra, y para ponerla a trabajar en el tejido de paño en un telar andino tradicional. Poma de Ayala denunciaba que a esas mujeres se las solía transformar en concubinas de los clérigos rurales.

o la compra a precios baratos de mercancías como ganados, lana, cuero o coca, los magistrados controlaban la comercialización de los productos locales en los mercados exteriores [59]. Además, monopolizaban y ampliaban la corriente de entrada de productos. Al manipular los repartimientos locales como si fueran mercados cautivos, los corregidores (o sus amigos) establecían almacenes y regentaban un comercio lucrativo de artículos religiosos, como la cera o los ornamentos. En Castrovirreyna, el hermano y lugarteniente local del corregidor tenía un lucrativo comercio de vinos. No contento con meramente monopolizar un modesto mercado local a precios razonables, el emprendedor burócrata se aprovechaba de su autoridad para despachar a los indios muchas jarras de vino malo —«parte dello vinagre» [60].

Al transformar su base o su preeminencia política en una operación lucrativa, el corregidor no hacía sino seguir una estrategia colonial muy difundida. Todo funcionario importante —fuese el corregidor, su lugarteniente, un cura o un «protector» que representaba a los indígenas en las actuaciones ante los tribunales— podía obtener una corriente constante de «regalos», sobornos y servicios laborales de los indígenas de su jurisdicción [61]. Todo el que estableciera, hombre o mujer, como un poder efectivo, vinculado a toda una serie de otros potentados, pasaba puertas que les estaban cerradas a otros. Por ejemplo, un sacerdote católico poseía la autoridad de los dioses cristianos victoriosos y representaba a una jerarquía eclesiástica poderosa y encargada de controlar la vida religiosa. El sacerdote podía conceder exenciones de la mita a sus ayudantes laicos favoritos [62], y cargar de abusos a los que le creaban problemas si los acu-

---

[59] AGN, JR, Leg. 24, C.65, 1618, ff. 57 v-58 r, 59 r, 65 v, 67 r, 108 r, 258 r-v, 404 r-v; ADA, PN, Cárdenas, 1585, f. 198 v; BNP, A239, 1587, f. 1 r (este último documento se refiere a la confiscación de coca en la parte del Cuzco de la montaña que se extendía desde Huamanga hasta el Cuzco, pero hay todo género de motivos para creer que prácticas análogas abundaban en la parte de la montaña de Huamanga).

[60] AGN, JR, Leg. 24, C.65, 1618, ff. 404 v, 259 v, 57 r, 62 v-63 r, 65 r, 66 r, 107 v (cita), 108 r, 404 r-407 v; Leg. 23, C.62, 1617, ff. 199 v, 120 r; BNP, B1485, 1600, f. 70 r. Cf. Lohmann, El corregidor, 424.

[61] Véanse ejemplos de casos distintos de los de corregidores y sus lugartenientes en AGN, JR, Leg. 11, C.29, 1593, f. 68 v; AAA, Siglo XVII, Estante 3, Exp. 51, ff. 25 v-26 r, 27 v, 68 r, 89 v, 168 v-169 r; AGI, VI, Lima, 1189, Sentencia contra Gregorio Fernández de Castro (1647), pena impuesta a Alonso de Sotomayor, protector de naturales. Véase asimismo Aponte (1622), «Memorial ... de la reformación», 527.

[62] Respecto de un solo repartimiento con docenas de ayudantes seglares que en consecuencia reivindicaban la exención de la mita, véase BNP, B28, 1607, folio 2 r-v. Cf. Spalding, «Social Climbers», 657 y 658; Pablo Macera, «Feudalismo colonial americano: el caso de las haciendas peruanas», en Macera, *Trabajos de historia* (4 vols., Lima, 1977), 3:170 y 171.

saba de idolatría[63]. Al convertirse en «señor» local con el que tenían que contar los demás señores, andinos o europeos, un sacerdote podía exigir tributos y levas de mano de obra, establecer un sistema de trabajo a domicilio para que le fabricasen los lujosos tejidos *cumbi*, y financiar grandes empresas comerciales. En las minas de Huayllay (en Huanta), incluso los colonizadores españoles se irritaban ante las hazañas económicas que se realizaban gracias a la «mano poderosa» de un clérigo ambicioso[64].

Todos los personajes de una red de élite —pequeños aspirantes a la condición de noble y señores poderosos, puntales permanentes y funcionarios de paso— sabían que la acumulación de favor y autoridad políticos era lo que daba acceso al éxito económico. A nivel oficioso, los empresarios o los oligarcas que cultivaban la amistad de los funcionarios estatales ampliaban las oportunidades de obtener acuerdos comerciales lucrativos, de conseguir levas legales o extralegales de mano de obra para complementar los contingentes de la mita, de que se los escuchara favorablemente en las audiencias o sencillamente de que se hicieran cumplir los derechos de legales que gozaban en materia de tributos y de la mita.

A nivel más oficial, también, el Estado tenía las llaves de la mano de obra y la riqueza. Sus levas de mitayos aportaban la mayor parte de la energía explotable para el duro trabajo en las minas y los obrajes, y una parte considerable de la destinada a la agricultura y la ganadería. Su reorganización de las comunidades indias regulaba una corriente de tributos y salarios hacia los encomenderos, otros pensionados y funcionarios, y creaba una fuente de fácil capital adicional en la forma de las cajas de comunidad de los repartimientos. Durante el siglo XVI, cuando las comunidades acumularon unas reservas de dinero impresionante, las élites regionales y la propia hacienda real saquearon las cajas en busca de los censos, o préstamos a largo plazo, cuyo principal se pagaba a la discreción del prestatario. La Corona lamentaba las cuentas increíblemente anárquicas dejadas por los funcionarios ansiosos de robar las cajas o de embolsarse los pagos de los intereses sobre los censos pendientes,

---

[63] Poma de Ayala (1615), *Nueva corónica,* 1101; AAA, Siglo XVII, Estante 3, Exp. 51, f. 133 r.

[64] Véase AAA, Siglo XVII, Estante 3, Exp. 51, esp. ff. 25 v-26 r, 27 v-30 v, 69 v, 89 r-90 r, 133 r-v, 168 v-169 v respecto de datos particularmente concretos acerca de las relaciones con un clérigo rural. Véanse datos de cómo una parroquia rural ofrecía una buena base para tener amplios intereses comerciales en ADA, PN, Ysidro 1577, ff. 190 r-201 v, 205 v-206 v; Soria 1594/*1601,* f. 206 r; acerca del clérigo en las minas, AAA, Siglo XVII, Estante 3, Exp. 28, f. 1 v (respecto de la cita).

pero jamás se opuso a la institución en sí misma [65]. El patrimonio oficial del Estado comprendía además recursos básicos como minas y tierras. Toledo expropió las minas de mercurio de Huancavelica y estableció un sistema de contratos por el que se arrendaba el sitio a los explotadores a cambio de una parte de la producción que se volvía a vender a la Corona. Incluso cuando el Estado no era el propietario de las minas, los contratos muestran que el control estatal de la mano de obra mitaya determinaba su valor de mercado [66]. A partir del decenio de 1590, la propia tierra pasó a formar parte del patrimonio de la Corona. Periódicamente los jueces iban a hacer composiciones de tierras, en las que inspeccionaban los títulos de propiedad. A cambio de una contribución convenida a la hacienda real, los visitadores concedían o confirmaban derechos a tierras teóricamente innecesarias o no trabajadas por los indígenas, pero a menudo codiciadas por los indios, los blancos y los mestizos por igual por su fecundidad o su valor comercial [67]. Por último, el Estado distribuía los puestos burocráticos lucrativos y regentaba un sistema jurídico que podía respaldar por la coerción las levas de mano de obra, los tributos y los derechos a la propiedad.

En esas circunstancias, el peso y la habilidad políticos determinaban la participación de cada uno en la rapiña económica. Por ejemplo, en 1599 había 200 vecinos respetables de Huamanga que poseían derechos a contingentes de la mita de 681 indígenas enviados a la plaza de la ciudad a trabajar en la agricultura, la ganadería o el servicio doméstico [68]. Pero 100 de los colonizadores (el 50 por 100) tenían derecho a sólo el

---

[65] Acerca de los censos y las cajas de comunidad como fuente de capital o de rentas, véase HC, Doc. 1010, 1587; BNP, A314, 1588, ff. 1 r-9 r; Z306, 1592, ff. 479 v-480 r; B865, 1634, ff. 1 r-2 v; Z323, 1616, f. 19 v; A364, 1596, f. 1 r; ADA, PN, Navarrete 1615-1618/*1627*/1630, ff. 605 v-610 v; BNP, B1505, 1644, ff. 37 v-39 r; AGI, VI, Lima, 529A, ff. 1358 r-1406 v. Cf. Vilma Cevallo López, «La caja de censos de indios y su aporte a la economía colonial, 1565-1613», en *Revista del Archivo Nacional del Perú,* 26, entrega 2 (Lima, 1962), 269 a 352.

[66] Lohmann, *Las minas,* 58 a 89, 101 a 122; BNP, B1042, 1627, f. 4 r; B846, 1618, f. 3 r.

[67] Abundan los datos sobre las composiciones de tierras en Huamanga en los documentos citados en el apéndice B, «Guía de los documentos coloniales sobre tenencia de tierras en Huamanga». Véase una panorámica general en Rowe, «The Incas», 181 a 182; Rolando Mellafe, «Frontera agraria: el caso del virreinato del Perú en el siglo XVI», en *Tierras Nuevas,* ed. de Alvaro Jara (Guanajuato, 1969), 37 a 42; Saldamando (1879-1880), *Apuntes,* 97 a 102.

[68] La lista de mitayos y beneficiarios, en BNP, A18, 1599, abarca 761 de los 778 indígenas de la mita. Los cálculos que siguen excluyen a 80 indígenas distribuidos a diez instituciones corporativas como la prisión pública, el convento de los dominicos, etc.

15 por 100 de los mitayos, o sea a un jornalero (1,02 exactamente) cada uno. En cambio, nada más que 20 vecinos (el 10 por 100) tenían acceso al 41,1 por 100 del contingente de la mita, o sea, por término medio a 14 indígenas cada uno [69]. Por lo menos, 18 de los 20 eran encomenderos de viejas familias locales, y diez pertenecían a un reducido círculo de familias de la «alta élite» que habían ido convirtiendo un historial de encomiendas y política de conquista en una serie de tributos, fincas, ganaderías, talleres, minas, ventajas administrativas e intereses comerciales [70].

De hecho, las cifras minimizan la participación de los políticamente poderosos. Por ejemplo, los parientes cercanos de las personas influyentes recibían asignaciones que aumentaban la participación de sólo nueve familias de la alta élite a casi un tercio (el 30,8 por 100) del contingente, o sea, más de 26 mitayos (26,3) por familia [71]. Además, los 681 indígenas enviados a la plaza de Huamanga no comprendían los enviados directamente a las posesiones rurales, que cortocircuitaban la distribución en la ciudad de Huamanga. Por ejemplo, Crisóstomo de Hontiveros, personaje de gran poder local y a quien sólo se le asignaban seis de los mitayos de la plaza de Huamanga, gozaba de una asignación adicional directa de 29 más. Pedro Díaz de Rojas y Diego Gavilán, cada uno de los cuales recibía 18 mitayos en Huamanga, obtenían otros 16 y 12 trabajadores, respectivamente, en asignaciones directas de sus encomiendas [72].

En realidad, fueron los dirigentes establecidos hacía tiempo en Huamanga, a los que se sumaron las instituciones, los burócratas y los recién llegados con influencia, los que monopolizaban el patrimonio estatal en la región. En Vilcashuamán, personajes distinguidos como Jerónimo de Oré y Hernando Guillén de Mendoza conseguían levas de más de 200 indígenas para los obrajes establecidos entre los indios de la encomienda familiar. El virrey consideró que Nuflo de Romaní y sus haciendas eran lo bastante dignos como para acceder a su petición de más mano de obra con cuatro mitayos adicionales. La fuerza política de los jesuitas consiguió para esa orden religiosa una asignación especial de 15 mitayos du-

[69] En dos casos el término «vecino» denota a un grupo de herederos.

[70] Los diez son Antonio de Mañueco, herederos de Jerónimo de Oré, Melchor de Cárdenas, doña Ynés de Villalobos (viuda de Amador de Cabrera), Hernando Palomino, Pedro Díaz de Rojas, Pedro de Rivera, Diego Gavilán, Hernán Guillén de Mendoza y herederos de Leonor de Valenzuela.

[71] El cálculo abarca hermanos de ambos sexos, cónyuges e hijos de las personas citadas en la nota 70. Como Hernando Palomino y Leonor de Valenzuela eran hermanos, nos estamos refiriendo a nueve familias de la élite, y no a diez.

[72] Los ejemplos proceden de un folio suelto en BNP, A18, 1599, en el que se registra la evolución de las obligaciones en materia de mita de seis repartimientos.

rante dos años para la construcción[73]. En los centros mineros de Huancavelica y Castrovirreyna, entre los poderosos y los ricos había hombres como Pedro de Contreras y Juan de Sotomayor, grandes explotadores de minas, con reputaciones de crueldad y asignaciones de varios centenares de trabajadores. Aunque ninguno de ellos podía decir que pertenecía al círculo más antiguo de la alta élite, su ascensión se había basado en el talento político, una presencia temprana en la localidad e importantes vínculos con Huamanga y Lima[74]. Pese a las oportunidades que la Huamanga rica en minerales daba a los buscadores de fortuna y a las élites trasplantadas, algunos de cuyos miembros eran «vecinos de Lima»[75], los viejos dirigentes de Huamanga como Amador de Cabrera y Crisóstomo de Hontiveros gozaban de medios suficientes para conservar impresionantes intereses mineros, o para hacerse con otros nuevos[76].

En una sociedad en la que el acceso a la influencia era vital para la riqueza y la empresa, tanto los grandes señores como los tiranuelos organizaban complicadas redes de parentesco y colocación que aumentaban su ámbito y su estatura políticos. En el campo, los corregidores y otros señores españoles no desdeñaban apadrinar a niños indios. Los colonizadores locales incluso se casaban con hijas de kurakas, que tenían sus propios motivos para contraer esas alianzas[77]. En la ciudad, los vecinos destacados colaboraban en el cabildo, colocaban a los hijos menores en el sacerdocio que se iba difundiendo por el campo indio y buscaban puestos burocráticos lucrativos o influyentes[78]. Las familias de la alta élite de huamanga, como las de Díaz de Rojas, Hontiveros y Oré estaban

---

[73] Salas, *De los obrajes,* 61 a 64; AGN, DI, Leg. 6, C.113, 1646, ff. 1 r-2 r; BNP, Z351, 1616, f. 663 r; Z441, 1633, f. 2 r; B28, 1607.

[74] Véanse los documentos citados en la nota 10; Poma de Ayala (1615), *Nueva corónica,* 734; Lohmann, *Las minas,* 24, 26, 50, 72, 103 a 106, 120 y 121, 124.

[75] Véanse ejemplos en ADA, PN, Soria 1598, f. 1248 v (Juan de Sotomayor); AGN, TP, C.682, 1602 (Julián de Bastida).

[76] Véase Lohmann, *Las mismas,* 59 a 89, 126 a 128, 142 y 143; BNP, B943, 1616, f. 6 r-v; AGN, Superior Gobierno, Leg. 2, C.38, 1618, f. 33 r-v.

[77] Poma de Ayala (1615), *Nueva corónica,* 489, 763; AGN, JR, Leg. 24, C.65, 1618, f. 407 r; TP, Leg. 18, C.370, 1607-1688, f. 11 r; DI, Leg. 6, C.108, 1643, ff. 8 r-9 v; ADA, PN, Peña 1596, ff. 171 v-176 r; Navarrete, 1615-1618/*1627*/1630, ff. 420 r-424 v; Ysidro 1577, ff. 229 r-230 r, 256 r-257 r. Cf. Mellafe, «Frontera agraria», 33 y 34.

[78] Respecto del cabildo y su composición, véase AGN, JR, Leg. 11, C.29, 1593, f. 344 r; Leg. 16, C.44, 1599, ff. 3 v-4 r. Cf. John Preston Moore, *The Cabildo in Peru under the Hapsburgs* (Durham, Carolina del Norte, 1954). Véanse seis ejemplos de clérigos rurales procedentes de familias prestigiosas en AGN, JR, Leg. 23, C.62, 1617, f. 35 r-v; BNP, B1505, 1644, ff. 6 v, 7 r-v. Véanse ejemplos de las élites de Huamanga como recaudadoras de los impuestos eclesiásticos, corregidores rurales e inspectores de títulos sobre la tierra en BNP, Z351, 1616, f. 664 v; AAA, Siglo XVII, Estante 3, Exp. 28, f. 8 r; BNP, B820, 1643, f. 19 r.

vinculadas entre sí por una red de matrimonios, y también establecieron vínculos de ese tipo con ciudades como Arequipa y Lima[79]. La riqueza de las dotes confirmaba la importancia que se atribuía a las amistades consolidadas mediante el matrimonio. Cuando Hernando Guillén de Mendoza prometió a su hija doña Micaela al hijo de otro encomendero de Vilcashuamán, cimentó la alianza con la promesa de aportar a su yerno rebaños de ovejas, vacas, cabras y cuadras de caballos, tierras de cultivo y pastizales, propiedades urbanas en Huamanga y en Lima, productos textiles de su obraje y productos suntuarios como ropas finas y joyas. La valoración de la dote ascendió a 15.000 pesos (de ocho reales), equivalentes al valor de mercado de 25 ó 30 africanos adultos sanos en el mercado de esclavos de Lima[80].

A fin de cuentas, la energía y la riqueza consagradas a cimentar o ampliar los puntos de lealtad y cooperación en varias redes de la élite podían significar la diferencia entre el éxito y el fracaso. En cualquier localidad podía cambiar la correlación de fuerzas que configuraba el resultado final de empresas de explotación y crear ganadores y perdedores (véase un comentario más detallado acerca de las divisiones en el seno de la élite colonial en el capítulo 5). En más de un sector, los encomenderos excluidos de los tributos locales y de los sistemas de trabajo a domicilio se quejaban amargamente de las extracciones ilegales, que al privar a las comunidades de sus excedentes socavaban los tributos legales de las encomiendas. La asociación entre corregidores y kurakas resultaba, no obstante, tan eficaz que los litigantes no podían demostrar sus acusaciones[81]. En una sociedad en la que la fortuna que se poseía reflejaba el lugar que se ocupaba en unas alianzas de poder mudadizas y contradictorias, nadie podía darse el lujo de descuidar la credibilidad ni la autoridad políticas. Un párroco que parecía vulnerable a acusaciones judiciales se encontró con que sus antiguos colaboradores indios —incluso su cocinero— se volvían repentinamente contra él. Más adelante logró movilizar los recursos políticos y económicos necesarios para recuperar el respaldo de los jefes indios[82]. Incluso en lo

[79] ADA, PN, Navarrete, *1615-1618*/1627/1630, f. 130 r; AGN, TP, C.10, 1576, ff. 472 r-473 v respecto de los casos específicos que se mencionan (los documentos respecto de Huamanga están repletos de más casos).

[80] BNP, Z313, 1616, ff. 184 r-188 r respecto de la dote; Frederick B. Power, *The African Slave in Colonial Peru, 1524-1650* (Stanford, 1974), apéndice B respecto de los precios de los esclavos.

[81] BNP, A236, 1597, ff. 51 v-52 r, 106 r-110 v; AGN, JR, Leg. 23, C.62, 1617, ff. 142 r-1, 66 v-67 r, 79 v, 92 v-93 r, 124 r, 144 r-v, 145 r-v, 171 r-198 v, y el comentario que figura en el capítulo 5, nota 24.

[82] Véase AAA, Siglo XVII, Estante 3, Exp. 51, esp. ff. 25 r-27 v, 31 v, 37 v-39 v, 73 r-75 r, 80 r-83 r, 133 r-v. Obsérvense las firmas del kuraka principal en un do-

que hacía a los corregidores, el aislamiento político o la debilidad provocaban reveses y desastres. En Huamanga, un pobre magistrado incurrió en la ira violenta de demasiadas personalidades principales, y de pronto se encontró víctima de acusaciones de traición que le costaron la vida. Su cabeza cortada, empalada en una pica a la vista del público, constituyó un morboso recordatorio de que en Huamanga, por lo menos, toda persona que se enajenara a sus aliados sociales se quedaba sola frente a las brutalidades inherentes en una sociedad colonial[83].

Violencia

Y Huamanga, efectivamente, era una sociedad brutal. Todos los personajes de la sociedad andina, divididos como lo estaban por la geografía económica, étnica y racial, compartían por lo menos un elemento omnipresente de la vida. Desde una perspectiva u otra, todos conocían directamente el drama del enfrentamiento respaldado por una violencia sin adulterar: física, a veces caprichosa, siempre una posibilidad muy real. El carácter mismo de la producción y la explotación impartía una calidad cruda y directa a las relaciones económicas. La serie de tributos, levas de mano de obra, y saqueos impuesta a un campesinado económicamente autónomo por la ley de la fuerza superior, a fin de hacer que prosperasen las minas, las manufacturas, las haciendas y el estilo de vida suntuario de los extranjeros no podía disfrazar fácilmente su carácter de usurpación descarada. Esto se debía en especial a que las imposiciones amenazaban con frustrar el bienestar y la autonomía económica locales. Era este carácter brutal de la extracción económica el que exigía que se crearan unas redes tan imponentes de autoridad en torno a una estructura reorganizada del poder indio, una burocracia local eficaz y una élite regional bien fuerte.

En una sociedad así, las instituciones y las relaciones de extracción requerían la aplicación reiterada de energías coactivas meramente para reproducirse. No bastaba únicamente con una preponderancia del poder mediante las alianzas de la élite. El ruido, las amenazas, los sobornos, la violencia, el sabotaje, las exhibiciones de prestigio, incluso los ritua-

---

cumento contra los precios de 1630, y en un documento de corroborativo de 1631. *Ibid.*, ff. 80 v, 133 v.

[83] Acerca de este turbio suceso, que hizo historia en Huamanga, véase Rubén Vargas Ugarte, *Historia general del Perú* (10 vols., Lima, 1966-1971), 3:20 y 21; Fidel Olivas Escudero, *Apuntes para la historia de Huamanga o Ayacucho* (Ayacucho, 1924), 15 y 16.

les de dominación [84], eran todos ellos elementos frecuentes y necesarios de las relaciones de explotación. Sólo un encomendero muy ingenuo, por ejemplo, esperaría recibir tributos de los indios automáticamente y sin problemas. Los repartimientos debían efectuar el pago de tributos dos veces al año, y dos veces al año los indios tenían que evaluar el equilibrio de las fuerzas políticas y su capacidad económica para satisfacer los tributos. Cada vez tenían que decidir si iban a pagar la suma total, aplicar una táctica dilatoria o aducir incapacidad económica para pagar toda su cuota. Los tributos se pagaban normalmente con retraso, y el encomendero que no enviara a un agente legal a imponer el pago podía perder buena parte de sus rentas. En Vilcashuamán, muchas comunidades se negaron a pagar tributos hasta que se les obligara legalmente. «Declararon los caciques e principales yquipocamayos y demás mandones [los tributos] tenian en su poder por quenta del dho encomendero para entregarselos cada vez y qdo se les mandare los entreguesen». Por último, la capacidad del corregidor para encarcelar a los kurakas y confiscar sus propiedades garantizaba el pago de los tributos. Un juez de censos que recorrió Andahuaylas en 1064 necesitó la ayuda de varios kurakas para contar a los indios; en un pueblo exhortó al corregidor «para que el soltasse los caciques que tenia presos por las tasas». Si el corregidor tenía motivos para colaborar con los kurakas a fin de subvertir los tributos legales, los encomenderos quizá no pudieran movilizar jamás la fuerza política necesaria para recaudar sus pensiones [85].

La mita, que era la más temida de las instituciones de Toledo, provocó reiterados enfrentamientos que ponían a prueba el equilibrio de las fuerzas políticas. Casi todas las levas de mano de obra exigían contingentes nuevos cada dos meses, y desde el principio los indios indicaron que no obedecerían más que cuando se les obligara. Los corregidores sabían que para cumplir razonablemente los cupos de la mita tendrían que realizar considerables esfuerzos de persuasión. A veces no bastaba con una mezcla astuta de favores y amenazas. Quizá fuera indispensable recurrir a las palizas, el encarcelamiento y el secuestro para movilizar un contingente de mitayos. Siempre hacía falta una supervisión física estrecha de los trabajadores reclutados para asegurar que llegaran relativamente intactos al centro de trabajo. Por mucho que un corregidor in-

[84] Según un cronista de la región de Huamanga, los encomenderos y sus esposas hacían que los transportaran en literas como parte de una procesión festiva cuando visitaban a sus indios. Poma de Ayala (1615), *Nueva corónica*, 554 y 555.

[85] Véase AGN, JR, Leg. 23, C.62, 1617, ff. 46 v, 73 r-v (respecto de la cita relativa a Vilcashuamán), 66 v-67 r, 79 v, 92 v-93 r, 124 r, 142 r-v, 145 r-159 v, 204 r; BNP, B1505, 1644, f. 24 r-v; DI, Leg. 3, C.50, 106, f. 103 r (cita relativa a Andahuaylas).

tentara delegar esas tareas en intermediarios, podía encontrarse obligado a intervenir personalmente en el proceso.

La renuencia de los indios a obedecer a la mita salvo que se les obligara, planteaba a los corregidores unos dilemas políticos delicados. El magistrado, interesado en explotar al campesinado de su distrito, solía compartir la preocupación de los indios por la corriente de salida de gente local hacia centros lejanos de la mita. Además, su propia autoridad y sus beneficios dependían en parte de que supiera obligar a una clientela india de élites y aspirantes a entrar en las élites. Cuando el corregidor cooperaba con las élites locales para sabotear la mita, realzaba su posición de protector poderoso. Pero si eximía totalmente de las levas de mano de obra, podía provocar pleitos ruinosos y acusaciones de los explotadores de las minas, los funcionarios de hacienda y otros intereses relacionados con la mita. El resultado era que los corregidores solían tener que imponer una cierta obediencia, pero a menudo toleraban o fomentaban los esfuerzos encaminados a limitar las levas a rotaciones incompletas, y a veces irregulares. A fin de recibir los contingentes que se les habían asignado, los intereses relacionados con la mita tenían normalmente que encargar a jueces especiales que visitaran los corregimientos rurales para obligar a los corregidores y a los indios a obedecer más estrictamente las normas legales [86].

Al final, la fuerza y el poder político superior eran lo único que hacía de la mita una institución viable. Cuando se debilitaba el sistema coactivo, la relación de explotación sencillamente no podía reproducirse. En 1599 un funcionario de Huamanga se quejaba de que «no se an podido juntar todos los y°s [de la mita de plaza] en un dia... aunque se an hecho muchas diligencias» [87]. Incluso cuando los contingentes de la mita llegaban con una cierta regularidad, los colonizadores tenían que resignarse a que fuera con un déficit crónico de mitayos «que no entregaron los kurakas» [88]. Una vez por lo menos, la total desobediencia obligó a las autoridades a examinar las peticiones indias de que se reduje-

[86] Respecto de los dos últimos párrafos, véase Lohmann, *Las minas*, 93, esp. nota 3; HC, Doc. 984, 1571; BNP, B1441, 1634, ff. 79 r, 80 r-v, 83 v, 85 v-86 r, 88 r, 89 r, 90 v, 93 r, 103 r; B28, 1607; Z313, 1616, f. 196 r-v; B57, 1616, ff. 196 r-v; B57, 1616, ff. 2 v, 4 v, 5 v; B1079, 1629, f. 76 v; AGN, DI, Leg. 4, C.65, 1619, f. 1 v; JR, Leg. 11, C.29, 1593, f. 69 r; Poma de Ayala (1615), *Nueva corónica*, 620; Aponte (1622), «Memorial ... de la reformación», 534 y 535.

[87] BNP, A6, 1599.

[88] Esta era la anotación más frecuente respecto de los déficit entre los mitayos lucanas enviados a Castrovirreyna, tal como hacen constar las fuentes citadas en la nota 10. En las seis mitas entre 1597 y 1603, los porcentajes de no presentados fueron de 9,7; 8,9; 0,0; 0,7; 0,3, y 2,7, respectivamente. En cuanto al agravamiento constante del problema en el siglo XVII, véase el capítulo 5.

ran los cupos de la mita para ajustarlos al descenso demográfico[89]. La viabilidad de un mandamiento dependía mucho de que las autoridades pudieran respaldarla con la fuerza. Cuando los kurakas de Andahuaylas se negaron obstinadamente a enviar un grupo de mitayos a Huamanga pese a que se les había ordenado reiteradamente, el corregidor los encarceló y empezó a confiscar sus propiedades. De mala gana, enviaron a los trabajadores. Cuando un juez de una mita minera llegó a Ocopampa (Castrovirreyna), recurrió a una exhibición pública de fuerza para sofocar la resistencia a las levas de mano de obra. El juez hizo ahorcar a diez indios yauyos[90].

O sea, que la disciplina violenta desempeñaba unas funciones indispensables sin las cuales no podían sobrevivir las relaciones coloniales. Aunque los colonizadores lo hubieran deseado, no podrían haber limitado la fuerza a una mera opción acechante en la lejanía. Por el contrario, tenían que recurrir a los castigos físicos y las humillaciones como una herramienta viva, un auténtico peligro cuya exhibición pública impulsaría a los indígenas a someterse a sus superiores políticos. El drama social del castigo demostraba quién tenía la autoridad de verdad, y lo fácil que le resultaba maltratar a quienes osaran oponerse a él directamente. Cuando un pescador indio se negó a entregar el pescado fresco que le exigía el corregidor de Castrovirreyna, el magistrado, «yndignado», «le tubo presso [al yndio] en la carcel publica... tres días o quatro y luego le saco della y le colgo en el rollo de los pies y le dio cinquenta acotes y le trasquilo y le truxo otra vez presso a la carcel...»[91]. La severidad del corregidor tenía una cierta lógica. Un estilo de vida pretencioso, arrogante y abusivo simbolizaba su autoridad, su superioridad política y sus expectativas de deferencia. Sin ese estilo, el colonizador no recibía el respeto necesario para imponer su voluntad económica. En Tambo Quemado (Lucanas Laramati), donde los viajeros españoles solían exigir comida, alojamiento y trabajo de los indios, a «un pobre español, a pie; enfermo» no le daban ni de comer. Los colonos tímidos no tenían éxito, pues como dijeron dos ciudadanos de Huamanga: «todo lo que [los indios] hacen ha de ser muy despacio y por fuerza»[92].

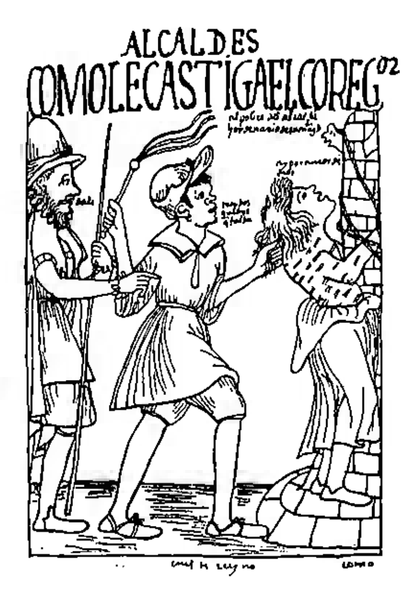
[89] Lohmann, *Las minas,* 251 y 252. Respecto de posibles pruebas de otro caso análogo, véase BNP, A6, 1599, y A18, 1599, f. 4 v.

[90] BNP, B28, 1607, esp. f. 6 v; Poma de Ayala (1615), *Nueva corónica,* 520. Cf. BNP, B1079, 1629, f. 76 v.

[91] AGN, JR, Leg. 24, C.65, 1618, f. 139 v. Véanse otros ejemplos de castigos, que iban desde el confinamiento físico hasta la pena de horca en AGI, VI, Lima 529A, f. 1345 r; Poma de Ayala (1615), *Nueva corónica,* 494 a 497, 525 a 526, 557 a 558.

[92] Poma de Ayala (1615), *Nueva corónica,* 529 y 530; Ribera y Chaves (1586), «Relación ... de Guamanga», 186, respecto de las citas.





El papel de la disciplina violenta. Arriba, un encomendero y un corregidor ahorcan a un jefe indio que creaba problemas. El gesto del corregidor revela que el incidente pasará en silencio. Abajo, un corregidor hace que azoten a un funcionario indio porque un mitayo no le dio a un magistrado los dos huevos de costumbre.

Ni los colonizadores ni los colonizados podían eludir el tenor violento de vida inherente en sus relaciones socioeconómicas. En más de un caso, los curas recurrían a dar palizas o encabezaban incursiones de bandas armadas, igual que cualquier colonizador decidido a que se hiciera lo que él quería. Había un clérigo que llevaba siempre una pistola [93]. Es posible que esa precaución fuera acertada: un ciudadano destacado que visitó su encomienda de Lucanas hacia 1574, aparentemente sin mucha protección, pagó caro su descuido al morir malamente «de una pedrada q un yndio... le dio en las sienes» [94]. Veinte años después, un colono muy conocido que viajaba a Castrovirreyna desde la costa del Pacífico no llegó a su destino. Un grupo que salió en su busca no logró encontrarlo. Pasaron seis años cuando las autoridades se enteraron, casi por accidente, de que un guía indio había asesinado al español mientras viajaban ellos dos solos por la puna alta. El temor constante de los colonos, por lo menos en el siglo XVI, era que los indios organizaran su propio potencial de violencia en un ataque abierto a la sociedad hispánica. El 1589 un grupo de mitayos angaraes conspiró para destruir Huancavelica. Cuando llegaran para sustituir a los mitayos salientes proyectaban incendiar la ciudad y matar a todos los españoles. Cuando los colonizadores descubrieron la conspiración, reunieron rápidamente sus caballos y sus armas y organizaron patrullas nocturnas para impedir la rebelión [95].

Casi siempre, el control de la vida rural por los colonos y las divisiones internas de los indios desalentaban la organización de un ataque abierto. Pero aun así, la violencia, el sabotaje o la obstinación de los indios revelaba el carácter brutal de las relaciones económicas. De cuando en cuando había incendios que destruían las cosechas, o ardían las cajas de comunidad cuyos depósitos de dinero y documentos estaban bajo la custodia de los corregidores. Las autoridades que imponían sistemas de trabajo a domicilio tenían que protegerse contra las tentativas del ayllu de entregar mercancías preparadas adrede para que no tuvieran valor en el mercado. Los arrendatarios de las minas de Huancavelica se que-

[93] Véase AAA, Siglo XVII, Estante 3, Exp. 28, f. 1 v; Estante 3, Exp. 51, folios 31 r, 169 r. Véanse ejemplos vívidos de combates violentos y saqueos como de bandoleros en la vida social en Huamanga en AGI, VI, Lima 5321, Residencia de don Esteban López de Silves, corregidor de Huamanga (1637), ff. 1 r, 8 v, 9 r, 21 r-23 r, 24 r, 45 v, 46 r.

[94] AGN, DI, Leg. 1, C.8, 1576, f. 28 v.

[95] Bernabé Cobo (1653), *Historia del nuevo mundo*, en *Biblioteca de Autores Españoles*, vols. 91 y 92 (Madrid, 1956), libro 12, cap. 37; Lohmann, *Las minas*, 137. Véase un ejemplo de principios del siglo XVII, de los temores que causaba la posibilidad de violencias o rebeliones en Vargas Ugarte, *Historia general*, 3:173 y 174.

jaban de trabajadores que «no sacan la cantidad de azoque q podrían y demas desto... venden el azoque a mercaderes a la mytad [o] menos de lo que [verdaderamente] vale» [96]. Si un colono calculaba mal el equilibrio de las fuerzas políticas, o trataba de imponer nuevas obligaciones a los indios, éstos podían desafiarlo a una exhibición de fuerza que obligaba al colono a echarse atrás. En Vilcashuamán, los curas católicos convencieron a algunos de los kurakas y de los indios a que plantaran gratis casi 300 hectáreas de trigo cuya venta iría en beneficio de la Iglesia. Pero el acuerdo tropezó con tal resistencia que los sacerdotes tuvieron que abandonar el proyecto [97].

Prosperidad

Los indios resistieron a las instituciones de Toledo, y la reorganización del Virrey no satisfizo totalmente las necesidades de las élites coloniales. Con el tiempo, la resistencia de los indios y su descenso demográfico socavarían la eficacia de las mitas y los tributos impuestos por Toledo (véase el capítulo 5). Incluso en su apogeo, e incluso desde el punto de vista de los colonizadores, el sistema económico consolidado por Toledo y sus sucesores tenía determinados defectos. Limitaba la independencia de las élites coloniales al vincular su suerte económica a las instituciones y el patrimonio de un Estado poderoso. El Estado daba a las élites mecanismos de control y coacción políticos para obligar a los indios «perezosos» a entregar mercancías, dinero y fuerza humana de trabajo. Pero no podía ofrecer a los colonos un sistema de explotación del trabajo eficiente y autorreproductivo, sin sabotaje, resistencia ni una constante lucha. Sin embargo, y a pesar de esos defectos, la economía peruana de fines del siglo XVI tenía una «virtud» que apreciaban todos los colonos: las rentas y los beneficios que producía eran prodigiosos.

En la minería, que era el centro neurálgico estratégico de la economía regional, la capacidad estatal para movilizar una gran oferta de mano de obra generaba una riqueza deslumbradora. Antes de Toledo, la pro-

---

[96] Véase BNP, B1441, 1634, ff. 27 v, 28 v; Z1124, 1631, ff. 481 v, 518 v, 543 r, respecto de los incendios; AGN, JR, Leg. 23, C.62, 1617, f. 13 v respecto de las precauciones contra los incendios; Leg. 24, C.65, 1618, f. 175 r respecto de los sabotajes en los sistemas de trabajo a domicilio; Minería, Leg. 13, Huancavelica, 1585-1591, Exp. 2, f. 8 r respecto de la cita.

[97] AGN, JR, Leg. 23, C.62, 1617, ff. 174 r, 176 r-v, 179 v-180 r, 182 v, 202 v, 204 r-v, 211 r.

ducción anual de Huancavelica de mercurio refinado se medía en cientos de quintales (de aproximadamente 100 libras cada uno). En el decenio de 1580, la cuenta media de mercurio registrado oficialmente se disparó a 7.500 quintales al año [98]. La reorganización había transformado la minería del mercurio en una industria primitiva masiva en la cual el trabajo pesado recaía sobre una fuerza rotativa de más de 3.000 mitayos. En un año de auge como el de 1587, la producción registrada ascendió a 9.700 quintales. El enorme comercio de contrabando probablemente elevara la producción total a 13.000 quintales (650 toneladas) como mínimo. Para producir tanto mercurio, los trabajadores tenían que excavar, acarrear y refinar miles de toneladas de mineral al año. Al precio oficial de venta en Huancavelica de 94 pesos corrientes (de nueve reales cada uno) por quintal, la producción total del año ascendió a 1.222.000 pesos —¡suficiente para pagar los sueldos de todos los corregidores de los 71 distritos del Gran Perú a lo largo de diez años! [99]. Con el descubrimiento de ricos yacimientos de plata al sur de Huancavelica en 1590, las levas de mano de obra estatales introdujeron otro auge regional minero. La nueva ciudad minera de Castrovirreyna gozaba de una asignación de más de 2.000 mitayos, extraídos sobre todo de las provincias limítrofes con los distritos de Huamanga. Hacia 1600, bastante después del apogeo de sus primeros años, las minas de Castrovirreyna seguían produciendo plata valorada entre 250.000 y 275.000 pesos corrientes al año [100].

[98] Véase Lohmann, *Las minas,* 31 (nota 65), 34, 452 y 453 (cifras de producción en la columna I). Las cifras de Lohmann casan bien con las registradas respecto de 1586-1588 en un documento contemporáneo sobre la hacienda real, salvo en 1586, cuando la cifra de Lohmann parece quedarse corta en 2.100 quintales. Véanse ff. 5 r-8 r de un documento de 154 folios incluido en AGN, Minería, Leg. 1,3 Huancavelica, 1585-1591, Exp. 2.

[99] Véanse las cifras oficiales de producción y los precios pagados al tesoro de la Corona por el mercurio en 1587 en AGN, Minería, Leg. 13, Huancavelica, 1585-91, Exp. 2, ff. 5 r-8 r (del documento extra de 154 folios incluido en el Exp. 2). Sobre el contrabando como gran proporción, quizá el 40 por 100, de la producción total, véase *ibid.,* ff. 10 v-11 r, 15 v, 40 r-50 r (del documento principal); Lohmann, *Las minas,* 445; Vázquez (1629), *Compendio,* 502. Respecto de una relación de 15:1 de mineral a mercurio refinado en 1569, véase AGN, Minería, Leg. 11, Huancavelica, 1562-1572, ff. 256 v-257 r. Incluso después de dejar un margen para perfeccionamientos técnicos considerables, la relación no era inferior a 10:1. Cf. Lohmann, *Las minas,* 130. Acerca de los sueldos de los corregidores (he utilizado un promedio de 1.700 pesos corrientes, o sea, unos 1.200 pesos ensayados), véase Lohmann, *El corregidor,* 182 y 183, 595 a 600.

[100] BNP, A218, 1591, f. 1 r; Vázquez (1629), *Compendio,* 493 y 494 respecto de la producción de 36.000 a 40.000 marcos de plata (de unos 5 a 7 pesos ensayados cada uno) al año.

Naturalmente, los concesionarios de minas no podían embolsarse simplemente toda esa riqueza. La Corona, los comerciantes e incluso los trabajadores se llevaban grandes partes de esa producción. La participación de la real hacienda en Huancavelica en 1587 ascendió a 578.000 pesos, o sea, casi la mitad (el 47,3 por 100) de la producción total del año. En Castrovirreyna, la Corona se apropiaba una sexta parte, aproximadamente, de la producción anual [101]. Los capitalistas comerciales absorbían otra fracción importante. Los comerciantes obtenían ingresos adicionales mediante el «infrapago» de los mineros deseosos de deshacerse a bajo precio de los metales de contrabando. En 1587, el ingreso por infrapago de Huancavelica ascendió a, como mínimo, 128.700 pesos, o sea, una quinta parte (el 20 por 100) de las riquezas no expropiadas por la Corona [102]. Además, los comerciantes cobraban precios inflados por la comida y la bebida, los textiles, los animales y los esclavos, las materias primas y las herramientas y el equipo consumidos en la producción. Las condiciones onerosas del crédito tendían a someter a los mineros pequeños y medianos a una dependencia total respecto de los comerciantes para obtener productos de subsistencia, determinados factores de producción y, en Huancavelica, incluso plata [103]. Incluso los salarios podían acumularse hasta representar una gran parte de la producción. Las caravanas oficiales de plata enviadas a Huancavelica para pagar los salarios de los indios representaron 223.600 pesos en 1587 [104]. Los derechos de la Corona, los pagos bajos hechos por el capital mercantil y los cos-

[101] En Huancavelica, el quinto real, o derecho de la Corona a un 20 por 100 del mercurio registrado, aportaba a la hacienda real unos 1.940 quintales, o sea, 182.360 pesos corrientes a 94 pesos el quintal. De los 7.760 quintales restantes, la Corona realizaba 51 pesos por quintal al pagar a los contratistas de minas precios bajos por el mercurio revenido a los comerciantes al precio oficial. Esa diferencia de precios representaba 395.760 pesos. Los ingresos sumados ascendían a 578.120 pesos, o sea, el 47,3 por 100 de la producción total, calculada en 13.000 quintales (1.222.000 pesos).

En Castrovirreyna, los ingresos de la Corona se calculaban en unos 45.000 pesos corrientes (unos 32.000 pesos ensayados) hacia 1610, cuando la producción ascendió en total a 250.000 ó 275.000 pesos. Vázquez (1629), *Compendio*, 495.

[102] Los comerciantes pagaron 94 pesos (de nueve reales) por quintal a la Corona por el mercurio en 1587. Al pagar unos 39 pesos menos por el mercurio de contrabando, realizaban 128.700 pesos sobre un cálculo prudente de 3.300 quintales de contrabando.

[103] Véase especialmente AGN, Minería, Leg. 13, 1585-1591, Exp. 2, ff. 7 v-8 r, 10 v-11 r, 15 v, 18 r, 20 r, 21 r, 22 v, 44 r-50 r, 54 r-v; ADA, Corregimiento, Causas Ordinarias, Leg. 1, C.14, 1650, f. 2 r; cf. AGN, Superior Gobierno, Leg. 2, C.38, 1618, ff. 31 v-32 r, 33 r-v, 34 v-35 r, 37 r, 38 v-39 r. Respecto de la proliferación de mineros pequeños y medianos, véase una lista de 23 de ellos (o de sociedades mineras), incluidos cinco indios, relativa a 1577, en BMA, Libro 1.31, ff. 48 r-71 v.

[104] AGN, Minería, Leg. 13, Huancavelica, 1585-1591, Exp. 2, ff. 26 r-27 r.

tos oficiales de los salarios parecían, pues, dejar a los contratistas de minas con «sólo» 291.700 pesos —menos de una cuarta parte (el 23,9 por 100) de la producción del año— para su subsistencia, costos de producción después de atender a los salarios de los mitayos y utilidades. Si, como parece razonable, los costos de producción no relacionados con la mita absorbían más de 100.000 pesos [105], los ingresos que quedaban para subsistencia y utilidades se reducían a menos de 200.000 pesos.

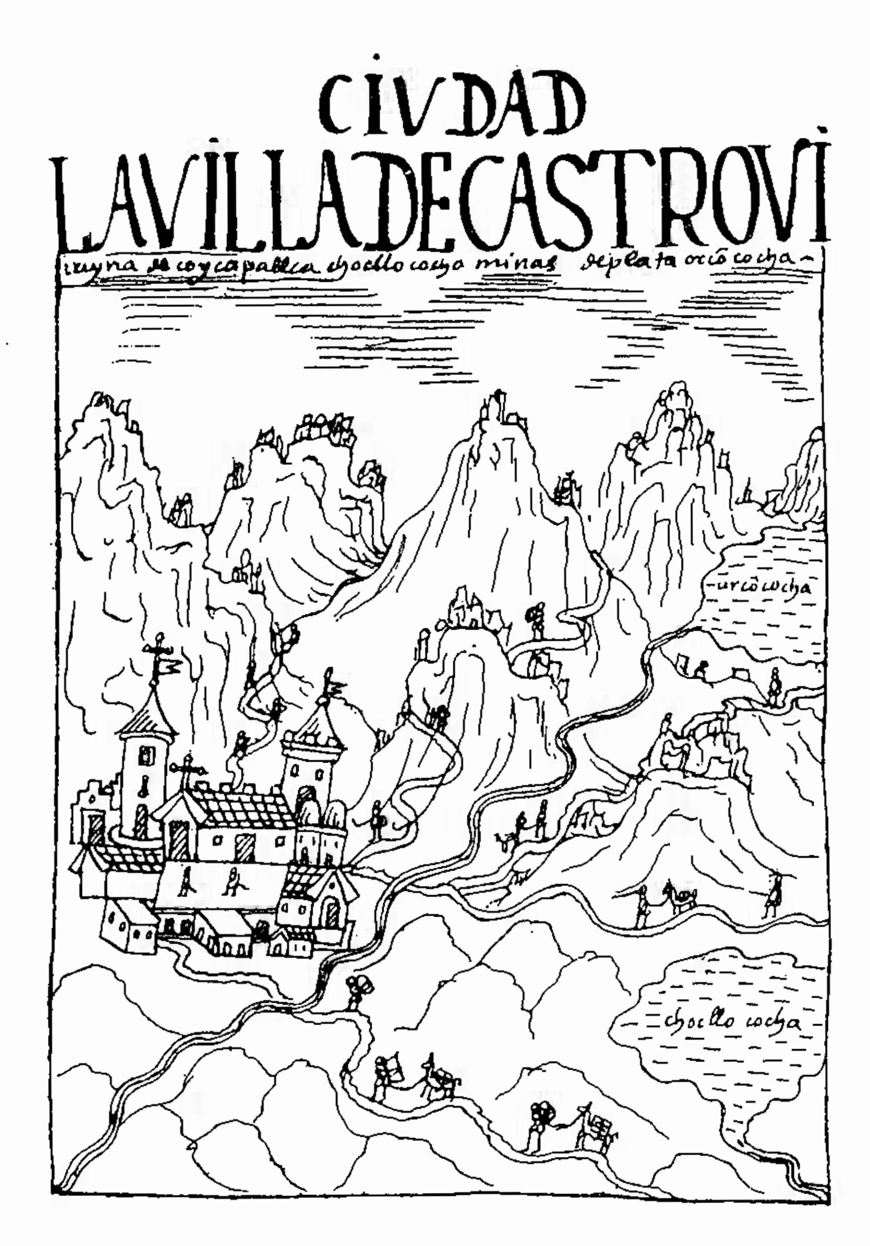
Pero ese cómputo de las utilidades de los contratistas de minas, sea en términos absolutos o como porcentaje del «capital invertido», deforma mucho la dinámica de la empresa colonial. En particular, el asignar un valor monetario a los diversos factores de producción (mano de obra, tierras, materias primas, construcción y mejora de obras importantes, etc.) es una mala interpretación de la base histórica de la obtención de lucro antes del auge del capitalismo industrial. Los datos disponibles de las minas, los obrajes y las haciendas coloniales sugieren que los productores coloniales, al igual que sus contemporáneos exportadores de cereales de Europa oriental, acumulaban unos beneficios líquidos enormes precisamente porque podían evitar, o por lo menos reducir al mínimo, el pago de equivalentes monetarios por los verdaderos costos de producción [106]. En un proceso de producción en el que los bajos salarios de los mitayos podían representar dos tercios del valor calculado de los factores de producción, los beneficios de la minería dependían en gran medida de mantener los salarios muy por debajo de las necesidades de subsistencia de las economías de las familias indias. Por ese mismo motivo, los contratistas de minas hacían todo lo posible por embolsarse una buena parte de los salarios de los indios, mediante el endeudamiento de los trabajadores o por el fraude directo [107]. En 1587, el impago de la mitad de los salarios nominales hubiera incrementado los ingresos de los

---

[105] Respecto de los cálculos de los salarios oficiales de los mitayos como 67,1 por 100 del costo total de producción de un contratista de Huancavelica con derecho a 100 mitayos, véase Lohmann, *Las minas*, 443 y 444. A ese porcentaje, los costos de producción por encima de los salarios de los mitayos serían de 109.631 pesos.

[106] Acerca de Europa oriental, véase la nota 21. Véanse ejemplos de las tentativas de contener la «monetarización» de los gastos en un complejo obraje-hacienda de Huamanga incluso cuando la deuda acumulada del propietario con los trabajadores indios podía ascender a miles de pesos (por ejemplo, el equivalente de los beneficios de más de un año), en BNP, B1485, 1600, ff. 13 v-45 r; Salas, *De los obrajes*, 72 a 79, 83 a 85, 124, 162 y 163. Acerca de las minas, véanse los comentarios que siguen en el texto, y las fuentes en las notas 107 y 109.

[107] Además de los comentarios sobre la mita hechos en una parte anterior de este capítulo, véase HC, Doc. 981, 1578; AGN, Minería, Leg. 13, Huancavelica, 1585-1591, Exp. 2, f. 7 v.



Minas y mercados. Castrovirreyna surge como centro comercial próspero en los altos de las montañas (a unos 3.950 metros sobre el nivel del mar). Hoy día, la vieja ciudad de la plata está abandonada.

mineros de Huancavelica en bastante más de 100.000 pesos, lo que hubiera incrementado los beneficios en un 50 por 100 o más; para un minero con derecho a 100 mitayos, el incremento representaba varios miles de pesos de ingresos al año [108].

En una economía en la que los capitalistas mercantiles saqueaban riquezas mediante la adquisición de productos básicos a bajo precio, muchas veces mediante el pago de precios injustos a los productores, para después venderlos caros, los mineros con más éxito eran los que pasaban a adoptar también los métodos del capital comercial. Los grandes mineros defraudaban en el pago a los trabajadores incluso de los bajos salarios de la mita, establecían ganaderías para no tener que comprar las raciones de carne para sus trabajadores en los caros mercados locales y tenían cultivos comerciales para explotar las necesidades de otros productores y de las personas a su cargo en unos mercados con altos precios [109]. Las injerencias del capital comercial desviaban fondos de la producción y reducían a muchos pequeños mineros a la dependencia, pero los poderosos gozaban de acceso a buenas minas, mano de obra abundante y los medios de reducir los costos mercantiles de producción a una proporción relativamente modesta de los ingresos brutos. Y esos ingresos brutos podían ser muy grandes: incluso después de descontar la parte de la Corona, una explotación minera de Huancavelica suficiente para utilizar la fuerza de trabajo de 100 mitayos producía como mínimo 15.000 pesos corrientes al año [110]. En Castrovirreyna, un buen complejo de mina y hacienda podía dar rentas anuales que llegaban a los 7.000 pesos [111].

---

108 Respecto de los cálculos de los costos y los ingresos en 1587, véanse los comentarios en el texto *supra*. Véase un cálculo contemporáneo de los gastos de una mina con 100 mitayos que revela que los ahorros en los costos salariales nominales podían incrementar en mucho los beneficios, en Lohmann, *Las minas*, 443 a 445.

109 Respecto de los ejemplos específicos de Juan de Sotomayor, Pedro de Contreras y Amador de Cabrera, todos ellos grandes mineros, véanse las fuentes en la nota 10; Poma de Ayala (1615), *Nueva corónica*, 734; AGN, Minería, Leg. 11, Huancavelica, 1562-1572, f. 681 r-v; JR, Leg. 11, C.29, 1593, f. 274 r; BNP, Z532, 1624, f. 557 r-v.

110 El cálculo normalizado de producción oficial era habitualmente de tres quintales por mitayo. Véase AGN, Minería, Leg. 4, Huancavelica, 1592-1594, f. 33 r. Tras deducir el quinto real (60 de 300 quintales), la Corona habría pagado al contratista 240 quintales. Los precios fluctuaban, pero a un precio bajo de 50 pesos corrientes por quintal, los pagos de la Corona ascenderían a 12.000 pesos. Si suponemos una tasa prudente de contrabando del 25 por 100, la producción total habría sido de 400 quintales. A 55 pesos corrientes, los comerciantes hubieran pagado 5.500 pesos por el contrabando. Los ingresos brutos habrían ascendido a 17.500 pesos en total.

111 BNP, B846, 1618, esp. ff. 1 r-3 r.

La prosperidad minera de Huamanga, y su importancia como zona de tránsito entre los mercados de Lima, el Cuzco y Potosí, significaban grandes oportunidades comerciales a quienes estaban dotados para explotarlas. Los empresarios que producían, compraban, o adquirían como fuese productos básicos baratos se los revendían a precios más altos a las poblaciones urbanas y trabajadoras, a los pequeños y los grandes productores y a los comerciantes itinerantes que abarrotaban las ciudades y los centros mineros de Huamanga y llenaban sus rutas comerciales. Tanto la ciudad de Huancavelica como las de Castrovirreyna y Huamanga constituían importantes mercados de comida y bebida (maíz, trigo, pan, pescado, carne, fruta, verduras, dulces, vino, chicha, aguardiente), hoja de coca, textiles de lana y algodón, materias primas y accesorios de producción (madera, sal, velas, sacos), productos de artesanía (cueros, calzado y ropa de buena calidad, muebles) y de la mano de obra en sí (venta de esclavos y de animales, mano de obra mitaya y «libre» en arriendo) [112].

Dadas esas oportunidades, el auge de la minería no representaba sino la parte más espectacular y dinámica de un fenómeno más general. En una región en la que un ingreso anual de 500 ó 600 pesos corrientes podía bastar para la subsistencia de un mayordomo o administrador de hacienda español en una relativa prosperidad [113], el patrimonio y las instituciones del Estado colonial permitían a los ciudadanos poderosos acumular fortunas de docenas de miles de pesos en unos pocos años o menos. Bastaba con una encomienda grande para financiar considerables inversiones mercantiles, porque su titular recibía dinero y productos por valor de varios miles de pesos al año. Un encomendero que montase un obraje rural y adquiriese mano de obra mitaya barata percibía fácilmente varios miles de pesos en los años buenos; un corregidor que controlase un sistema extenso de trabajo a domicilio podía llegar a

---

[112] La importancia de Huancavelica, Castrovirreyna y Huamanga como «polos» comerciales y económicos,, que atraían una corriente de mercaderías en forma de seres humanos (esclavos), fuerza de trabajo (arriendo de mitayos y de jornaleros), productos agrícolas y pecuarios y bienes artesanales y manufacturados era bien conocida de los contemporáneos, y es evidente en los archivos notariales de fines del siglo XVI y principios del XVII depositados en el ADA. Acerca del papel de las minas y las ciudades como «polos» económicos, véase Gwendoline B. Cobb, «Supply and Transportation for the Potosí Mines, 1545-1640», *HAHR*, 29 (febrero de 1949), 25 a 45; Carlos Sempat Assadourian, «Integración y desintegración regional en el espacio colonial: un enfoque histórico», en *EURE, Revista Latioamericana de Estudios Urbanos Regionales*, 4 (1972), 11 2 3; Assadourian y otros, *Minería y espacio económico en los Andes. Siglos XVI-XX* (Lima, 1980), 20 a 33.

[113] BNP, Z1124, 1631, f. 544 r; Salas, *De los obrajes*, 100.

acumular de 20.000 a 30.000 pesos gracias al comercio textil en tres o cuatro años [114]. Las oportunidades en la agricultura comercial provocaron una respuesta agresiva. Todos los años Huamanga producía unas 110.000 fanegas de trigo, cuyo valor de mercado superaba habitualmente los 100.000 pesos en la ciudad de Huamanga a fines del siglo XVI. Pero los ingresos disponibles en los inflados mercados mineros eran todavía superiores, y Huamanga sufría escaseces de trigo impuestas por los comerciantes y los agricultores deseosos de comercializar sus productos alimenticios en Huancavelica o Castrovirreyna [115]. Como suele ocurrir, quienes tenían poder y vínculos políticos dominaban el acceso a la mano de obra, los tributos, los derechos a la tierra y los mercados necesarios para realizar grandes utilidades. Por ejemplo, las fértiles llanuras de Chaquibamba producían más de 30.000 fanegas de trigo y estaban situadas a lo largo de la principal ruta comercial y a poca distancia de Huamanga. No es de extrañar que los terratenientes que dominaban la producción en esa zona lucrativa pertenecieran a la vieja élite de Huamanga, que también percibía una gran parte de los mitayos disponibles para el trabajo agrícola [116].

La expansión de la economía regional fomentaba un proceso de inversiones y reinversiones considerables en la producción y el comercio. Es cierto que las personalidades más destacadas de Huamanga, Huancavelica y Castrovirreyna vivían bien y con lujo, y se lanzaban de buena gana a ostentaciones y pretensiones aristocráticas «despilfarradoras». Pero esas exhibiciones contribuían al prestigio político y social que, como ya hemos visto, era una condición necesaria de los éxitos económicos de los aristócratas-empresarios. Para ser un buen empresario, también había que ser un buen aristócrata.

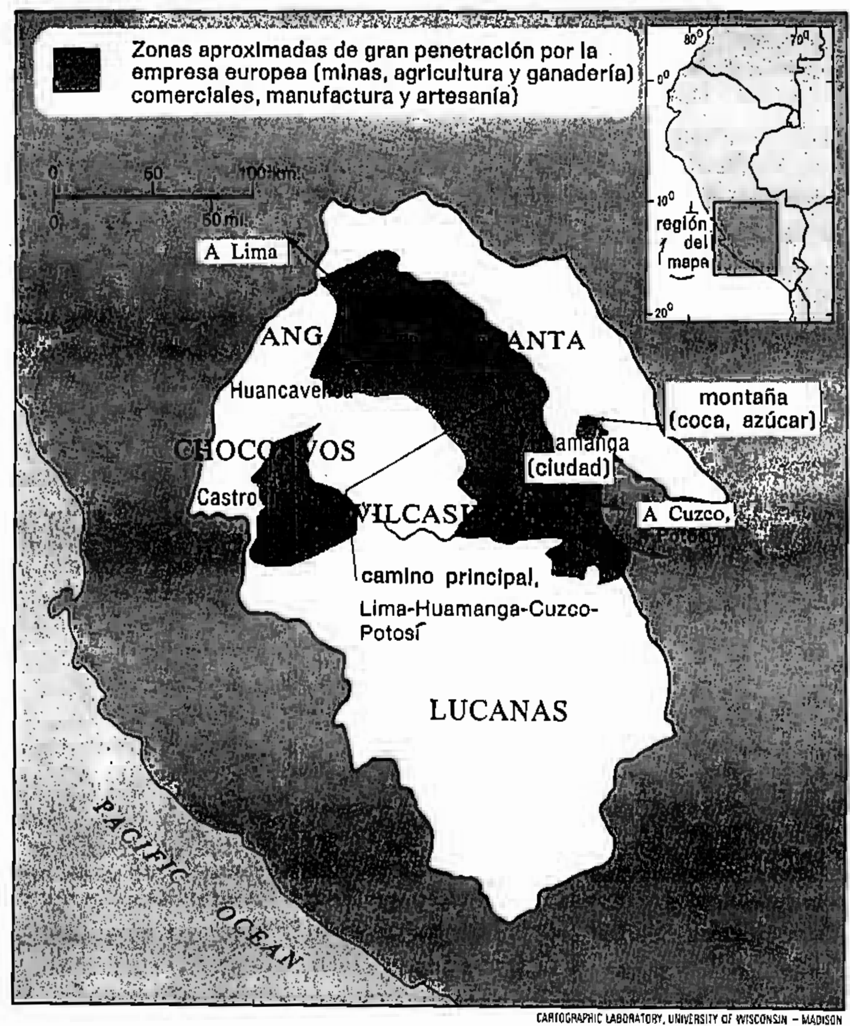
Además, los vecinos de élite de la región no se limitaban a despilfarrar sus fortunas, vivir de las rentas ni retirarse al estancamiento económico en haciendas improductivas. En la minería, los productores realizaban algunos experimentos para mejorar la productividad [117]. En la

[114] Véase Salas, *De los obrajes*, 57, 115 a 118; Poma de Ayala (1615), *Nueva corónica*, 489; BNP, A236, 1597, f. 106 r.

[115] Fray Luis Jerónimo de Oré, *Symbolo Catholico Indiano* (Lima, 1598), 31 (copia en BNP, Sala de Investigaciones); HC, Doc. 975, 1591.

[116] Este nivel de producción era el de las tierras de regadío, que más tarde perdieron las aguas que se desviaron a la ciudad de Huamanga. AGN, JR, Leg. 11, C.29, 1593, f. 274 r; BNP, A203, 1557, ff. 24 v-25 r.

[117] Marcos Jiménez de Espada, comp., nota en Ribera y Chaves de Guevara (1586), «Relación ... de Guamanga», 187 y 188; Rodrigo de Cantos de Andrada (1586), «Relación de la Villa Rica de Oropesa y minas de Guancavelica», *RGI*, 304; Lohmann, *Las minas*, 47 a 50, 113 y 114, 129 a 131; Vázquez (1629),



MAPA 3.—*Zonas de empresa europea, Huamanga,* circa *1600.*

agricultura, las personalidades poderosas de Huamanga no tendían a enterrar sus riquezas en fincas aisladas y autárquicas en constante expansión, sino a acumular una cartera lucrativa de propiedades dispersas, algunas de ellas enormes y otras de dimensiones modestas. Las pautas diversificadas de la tenencia de la tierra reflejaban unas respuestas enérgicas a diversos ramos o zonas de obtención de utilidades que atraían a gente de todos los tipos: desde el pequeño productor hasta el ciudadano importante, pasando por los miembros de la alta élite (véase el mapa 3) [118]. Una sola persona podía poseer una mina en Huancavelica, una plantación de coca en la montaña de Huanta, un obraje rural cerca de donde vivían indios encomendados en Vilcashuamán, y trigales y viñas cerca de la ciudad de Huamanga [119]. Como ya hemos visto, la lógica del lucro exigía que los propietarios evitaran pagar equivalentes monetarios por los verdaderos costos de producción. Pero en su búsqueda de expansión de la producción y la riqueza en una economía regional en auge, los empresarios-aristócratas canalizaban unos ingresos considerables hacia la compra de tierras, el mejoramiento de éstas mediante obras de regadío y de otro tipo, la adquisición de árboles, viñas, ganado, semillas y otros materiales con que iniciar la explotación; la construcción de edificios y de equipo para moler el trigo, preparar queso, moler y refinar caña de azúcar, triturar y fundir minerales de las minas, tejer y teñir productos textiles, etc.; la compra de animales grandes de labor y esclavos africanos para realizar determinadas tareas en el proceso de producción; la compra de productos básicos y el alquiler de animales de tiro y sus conductores para inversiones comerciales; y los préstamos de dinero a otros productores que aspiraban a establecer empresas o a ampliarlas [120]. Una pequeña figura de la élite de Huamanga, que inició su carrera como escribano, montó un lucrativo complejo agrícola en el Valle de Huatata, cerca de Huamanga. No se gastó más que unos centenares de pesos en

---

Compendio, 493 y 494; D. A. Brading y Harry E. Cross, «Colonial Silver Mining: Mexico and Perú», en *HAHR*, 52 (noviembre de 1972), 551 y 552, 555 y 556.

[118] Las pautas empresariales y de la tenencia de las tierras se han advertido gracias al examen de centenares de documentos. Véase una guía parcial de los documentos relativos a la tenencia de tierras en Huamanga en el apéndice B.

[119] Un ejemplo de esto era Antonio de Oré. Salas, *De los obrajes*, 44 a 46. Véase una cartera comparable de intereses económicos diversificados en las fuentes sobre Hernando Palomino citadas en la nota 45 *supra*.

[120] Existen datos abundantes sobre estas pautas de comportamiento en los documentos sobre tenencia de tierras citados en el apéndice B y en los archivos notariales depositados en ADA. En la nota 121 se citan algunos documentos concretos. Acerca de la tecnología de la minería y las manufacturas coloniales, que significaba que los costos de capital iniciales eran considerables, véase Lohmann, *Las minas, passim;* «Tecnología indígena: el obraje de Cajamarca», ed. de Carlos A. Romero, *Inca*, 1 (1923), 624 a 650.

las tierras en sí, pero después destinó 6.000 pesos a mejorarlas. La valoración de los animales, los edificios y las maquinarias de un central azucarero era fácilmente superior a los 15.000 pesos. Un importante minero de Castrovirreyna se gastó probablemente más de 20.000 pesos en acumular y mejorar una hacienda enorme, situada cerca del camino de ida y vuelta de las minas, que contaba con pastizales y corrales especializados, centros de alimentación, manufacturas de queso y una tenería [121].

Las élites de fines del siglo XVI edificaron sus carreras económicas en torno a la búsqueda agresiva de ganancias cada vez mayores, pero sus actividades no anunciaban el desarrollo de una economía capitalista (al decir economía capitalista me refiero a un sistema de producción y un conjunto de relaciones sociales basados en el empleo de trabajadores asalariados libres, cuya fuerza de trabajo es una mercancía comprada junto con otros «factores de producción» por inversionistas, con objeto de obtener una ganancia, es decir, convertir los ingresos líquidos invertidos en más ingresos líquidos). La mano de obra asalariada contratada libremente desempeñaba un papel secundario en la producción y en la adquisición de medios de subsistencia por los campesinos; esto último impuso claros límites a la expansión tanto del mercado de mano de obra como del mercado de artículos de subsistencia. Cuando era posible hacerlo con lucro, las élites invertían sumas considerables en una economía diversificada y en expansión. Pero, aunque lo hubieran deseado, no podrían haber encontrado salidas lucrativas suficientes para reinvertir la mayor parte de sus fortunas. Incluso después de gastarse grandes sumas en artefactos ornamentales metálicos, artículos suntuarios importados cargados de joyas, etc., un minero rico podía acumular grandes cantidades de plata que no le servía de mucho [122].

Al igual que en muchas regiones de Europa, los obstáculos a un mayor desarrollo económico se fueron haciendo más evidentes en el transcurso del siglo XVII; había terminado la era de la construcción económica básica y de la expansión, había aumentado la importancia de la mano de obra asalariada, pero era demasiado grande la proporción de la población rural que seguía teniendo acceso a los medios de producción. Para fines del siglo XVII, el estancamiento de las minas y los mercados, tanto interno como externo, significaba que no podían sustentar un nivel elevado de inversión y reinversión. Resulta significativo que fuera a partir de mediados del siglo XVII cuando las iglesias de Huamanga empe-

[121] BNP, B75, 1626, ff. 1 r, 7 r-8 v; 11 r-14 v, 49 v-50 r, 56 r; Z1124, 1631, f. 515 v; A473, 1597, ff. 1 r-5 r.

[122] Véase un inventario de los bienes de un minero fallecido en Castrovirreyna que dejó 54 lingotes de plata valorados en 25.000 pesos corrientes (19.355 pesos ensayados), en AGN, TP, C.682, 1602, ff. 21 v-27 v.

zaron a absorber una proporción enorme de la riqueza y de los bienes raíces de la región, donados o vendidos por una élite colonial cuyas oportunidades de inversión eran muy limitadas [123].

Sin embargo, los decenios inmediatamente siguientes al gobierno de Toledo fueron una época de gran prosperidad y expansión económica. La capacidad del Estado para organizar instituciones coercitivas violentas hizo fructificar unas pautas de desarrollo iniciadas en los primeros decenios siguientes a la conquista y frustradas después por la crisis del decenio de 1560. A medida que los sectores minero, manufacturero, agrícola y comercial de Huamanga fueron adquiriendo una forma madura, un encomendero de la generación anterior podría haberse maravillado ante el éxito de las reformas de Toledo. Pero el heredero de ese mismo encomendero no hubiera podido permitirse el lujo de esa maravilla. Porque, como estamos a punto de ver, él estaría demasiado absorbido por un combate para proteger los privilegios de Toledo contra los ataques jurídicos de los indios.

[123] Véase E. J. Hobsbawm, «The Crisis of the Seventeenth Century», en *Crisis in Europe, 1560-1660*, comp. por Trevor Aston (Nueva York, 1967), 5 a 62; Pío Max Medina, *Monumentos coloniales de Huamanga (Ayacucho)* (Ayacucho, 1942).

5. Los indios y la justicia española

Al pasar junto a las piedras blancas y blandas de Nuestra Señora de la Merced, el monasterio más antiguo de Huamanga, don Miguel de Bendezú ardía en cólera. Don Miguel, que era un aristócrata joven y refinado, había entrado hacía poco en posesión de una modesta encomienda de su familia. Desde entonces, los traicioneros indios, encabezados por el kuraka don Pedro Astocuri, se habían aprovechado abusivamente de las leyes españolas. En 1622, cuando don Miguel era todavía menor de edad legalmente, los indígenas habían logrado que se realizara una revisita, que había cortocircuitado la citación jurídica habitual por la que se advertía del procedimiento a las partes interesadas. Al imponer su reivindicación de que casi 200 tributarios habían muerto o huido, lograron que la cuota anual de tributo se les rebajara en 700 pesos ensayados. Y ahora, al cabo de sólo dos años, don Pedro y su gente volvían a la carga. Esta vez se había citado a don Miguel para que respondiera a la petición de los indios de que se realizara una nueva cuenta de la población tributaria. Al ir avanzando hacia la plaza para formular su respuesta ante un escribano, el joven patricio exasperado decidió no volver a ser presa de la «ygnorancia e malicia» de don Pedro y sus seguidores. Recurriría a la audiencia real de Lima para que se cancelara la revisita. Otra inspección, explicaba desesperadamente, acarrearía «la total rruina del dho rreparticimiento porque los dhos caciques por escusar la paga de los tributos y el acudir a las mitas de guancauelica ahuyentaran los yndios y los mandaran se oculten y los daran por

muertos y huidos como lo tienen por costumbre...»[1]. Como podrían haberle dicho los ciudadanos más experimentados de Huamanga, don Miguel tendría que aprender las normas oficiales y extraoficiales del juego si quería proteger sus rentas. Al aprender a reivindicar algunos derechos ante la ley que eran suyos, los indígenas, fuente de tanta riqueza, también se habían convertido en fuente de muchos problemas.

Para don Miguel y otros como él, la revitalización política del Perú tenía sus pros y sus contras. Por una parte, el régimen de Toledo establecía unos medios de poder lo bastante eficaces para organizar un auge económico sin paralelos. Por la otra, vinculaba las élites a un Estado colonial que definía qué normas de explotación eran legítimas y cuáles ilegítimas, y cuyos jueces y burócratas decidían cómo se debían aplicar esas normas. La ideología jurídica española relacionaba la soberanía con el concepto de jurisdicción, concebida como responsabilidad por conciliar la vida en la Tierra con los principios de una ley superior, de origen divino. El Estado era fundamentalmente el administrador de la justicia, y a sus funcionarios se los llamaba invariablemente «jueces» o algo parecido[2]. El resurgimiento del papel del Estado colonial en el decenio de 1570 insufló una nueva vida a esa tradición. El gran estallido de promulgación de leyes y de reformas políticas patrocinado por Toledo comprendía declaraciones detalladas sobre los derechos de los indios ante la ley y sobre los procedimientos para reivindicar esos derechos. Además, la red administrativa estatal comprendía burócratas como los «protectores de indios», cuya condición, posibilidades de hacer dinero y poder dependían de su potencial como formidables defensores de los indios ante la ley. En resumen, las instituciones jurídicas que patrocinaban las extracciones de una clase dominante colonial también dejaban un margen a los autóctonos para limitar la explotación. Mientras algunos burócratas o fuerzas coloniales considerasen interesante, en algunos casos, respaldar una reivindicación de los derechos de los autóctonos ante la ley, los indios podían encontrar medios de impedir, obstruir o subvertir la extracción.

Los indígenas aprovechaban al máximo esta oportunidad y enredaban las prácticas explotadoras de los colonizadores en una maraña de pleitos laberínticos, el resultado final de los cuales era muchas veces inseguro. Como veremos, la lucha de los indios por conseguir justicia

---

[1] AGN, DI, Leg. 39, C.798, 1624, f. 3r respecto de las citas. La Merced, que es la iglesia mencionada *supra* se halla en la calle que va de la plaza a la casa de una descendiente de la familia en el Ayacucho actual.

[2] Mario Góngora, *El estado en el derecho indiano, Época de fundación (1492-1570)* (Santiago de Chile, 1951), 29 a 35, 196, 308 y 309; Phelan, *The Kingdom of Quito,* 38.

de los españoles acabó por debilitar su capacidad para montar un enfrentamiento radical contra la estructura colonial, con lo cual contribuyó a la dominación de la élite colonial. Pero entretanto, la resistencia indígena dentro del marco jurídico español atrapó a los colonizadores en una guerra social que fue erosionando determinados privilegios concretos, y dejó a los vencedores definitivos con muchos problemas y dificultades.

Las batallas jurídicas de un pueblo contencioso

Desde muy pronto los indios se ganaron la reputación de litigantes. Para el decenio de 1550 ya inundaban la audiencia virreinal de Lima de peticiones y pleitos, en su mayor parte entre comunidades, ayllus o grupos étnicos indígenas. Dos decenios después, Toledo abrigaba la esperanza de que la organización administrativa local simplificara los procedimientos de pleitear y evitara un trabajo excesivo para los juristas de Lima [3]. Pero en la práctica, la consolidación de un sistema implacable de explotación administrado por un grupo de magistrados encargado de imponer las directrices legales no sirvió de mucho para desalentar los pleitos. Por el contrario, los autóctonos aprendieron a reivindicar agresivamente los «derechos» que se les habían reconocido. Para el decenio de 1600, habían elaborado formas jurídicas de lucha en una importante estrategia para proteger los intereses individuales, del ayllu y de la comunidad.

Incluso en aquellos tiempos de descenso demográfico entre los autóctonos, algunos de los conflictos con los colonizadores se referían a la tierra. Los propietarios españoles y no españoles codiciaban las zonas cuya ecología, fertilidad o situación prometían grandes rendimientos de la agricultura comercial. Pese a la ausencia de una presión generalizada sobre la tierra [4], la competencia en las zonas más apreciadas desencadenó conflictos feroces. Los españoles gozaban de las ventajas de un sistema jurídico que favorecía sus reivindicaciones sobre las tierras. La institución de la composición de tierras permitía a los visitadores de la Corona atribuir los terrenos «no utilizados» o excedentes de una comunidad a quienes los reclamaran [5]. Como la tecnología agrícola andina con-

[3] HC, Doc. 1012, 1556; *Gobernantes*, ed. de Levillier, 8:257 a 260, 263 a 272.

[4] La presión sobre la tierra se hizo más corriente a fines del período colonial. Las investigaciones de Lorenzo Huertas Vallejos revelan que los combates indios por la tierra tuvieron un lugar destacado en la historia de Ayacucho en el siglo XVIII, pero no antes.

[5] Acerca de la composición de tierras, véase Rowe, «Los Incas», 181 y 182; Mellafe, «Frontera agraria», 36 a 40.

sistía en un sistema de rotación que dejaba muchos terrenos en barbecho, las composiciones de los decenios de 1590, 1620 y 1630 ofrecían a los especuladores en tierras una oportunidad de reclamar tierras indispensables para las comunidades porque estuvieran sin labrar en un momento determinado [6]. Las comunidades que invertían su dinero y sus energías en atacar la legalidad de las peticiones de españoles o incluso de mestizos hacían frente a grandes peligros. La ley española devaluaba oficialmente la credibilidad de los testigos indígenas [7], y los colonizadores disponían de más recursos que gastar en los pleitos y en sobornos. Los jueces compartían afinidades y simpatías sociales con los aspirantes españoles. Aunque un juez fallara en favor de un indígena, el corregidor o su lugarteniente podían no imponer el acatamiento del fallo. Con el equilibrio de fuerzas en contra de ellos, y con sus fondos agotados, los indígenas a veces retiraban su demanda [8].

Pero, pese a tener en su contra la ley, la riqueza económica y los prejuicios sociales, y a su falta de fuerza política, los indios conseguían importantes victorias locales. En Socos, cerca de Huamanga, una india que sabía leer y escribir luchó hábilmente para rechazar las incursiones de un terrateniente local en unas cuantas hectáreas muy apreciadas. Cuando, en el decenio de 1590, don Cristóbal de Serpa trató de apropiarse vastas extensiones de tierras valiosas justo al sur del Río Pampas, la comunidad de Tiquihua obtuvo un decreto del Virrey, en Lima, por el que se rechazaron las aspiraciones de Serpa. Incluso cuando los indígenas no podían llevar la lucha hasta la victoria final, su pleito podía resultar costoso y molesto para un empresario colonial. Una familia, deseosa de invertir dinero en mejorar tierras en el próspero Valle de Huatata, cerca de Huamanga, pagó a los indios de su encomienda 500 pesos (de ocho reales) por retirar su pleito [9].

Las batallas jurídicas de las que los indios simplemente se negaban a retirarse eran las que se referían a la mano de obra, más que a la tierra. Aunque los colonizadores acumularon una gran parte de las tierras valiosas, el aspecto más amenazador del sistema de Toledo para la sociedad del ayllu era el de la mita. Las levas de mano de obra secaban las

[6] Las composiciones de tierras sin título legal siempre comprendían declaraciones en las que se testimoniaba que no estaban utilizadas, pero véanse pruebas de que esas tierras en barbecho eran objeto de usurpaciones, incluso por otros indios, en AGN, DI, Leg. 6, C.107, 1642, f. 27 v.

[7] Rowe, «The Incas», 191.

[8] Véase BNP, A393, 1594, ff. 47 v-48 r; Z1067, 1685, ff. 237 r-238 v.

[9] AGN, DI, Leg. 6, C.107, 1642, ff. 5 r-v, 10 r-11 v, 14 r-v, 82 r-v; RPIA, tomo 5, partida LXI, 176; ADA, PN, Navarrete, 1615-1618/1627/*1630*, ff. 712 v-718 r, 711 v-712 r, 720 r-725 v. Véase asimismo BNP, Z1067, 1685, ff. 205 r-206 r, 237 r-238 v, respecto de otro pago a litigantes indios para que retirasen su pleito.

energías indígenas, ponían en peligro la salud de las personas y la capacidad de la comunidad para reproducirse, y socavaban las relaciones de reciprocidad en las que se basaba la sociedad autóctona. Para el decenio de 1590, las comunidades estaban empeñadas en una campaña agresiva para protegerse contra las exigencias «excesivas» que infringían las directrices oficiales. Los kurakas de Huanta y Vilcashuamán facultaron al procurador de pleitos de la audiencia de Lima « [para que] presente ciertas promisiones que nosotros tenemos ganadas... acerca de la myta do los y°s con que emos de acudir al seruicio... de guancauelica» [10]. Los indios tanquihuas redujeron a la mitad el contingente de 120 de los suyos que enviaban al obraje de su encomendero [11]. Como la mita reclutaba legalmente un máximo de la séptima parte de la población tributaria (varones sanos, de los dieciocho a los cincuenta años de edad), un repartimiento cuya población estuviera bajando podía solicitar una revisita para que se redujera su cuota de mitayos. A la llegada del Virrey Luis de Velasco, que simpatizaba con los indígenas, hacia 1600, se inició una importante revisita. Por lo menos diez, y quizá más, de los 23 repartimientos nucleares iniciales de Huamanga lograron que se les redujeran sus cuotas de tributo y de mita [12].

Los indios hicieron sus esfuerzos más denodados en la resistencia contra la mita. El kuraka de un ayllu tuvo un pleito de tres años, por lo menos, para evitar que se entregara solamente a un indígena a la mita de plaza en Huancavelica (la mita de plaza no enviaba trabajadores a las minas, sino más bien al servicio doméstico, agrícola o ganadero de los vecinos y residentes de una ciudad). Los indígenas «de tiempo caluroso» *(yunga)* de su ayllu, que vivían en zonas ecológicas de tierras bajas cerca de Luricoche (Huanta) gozaban de la exención legal del trabajo en climas fríos como el de Huancavelica. A fin de establecer su razón, el jefe movilizó el testimonio de indios y de mineros españoles para demostrar que su ayllu nunca había tenido que contribuir a un contingente especial de 100 trabajadores designados para trabajar en las minas locales, reasignado ulteriormente a la mita de plaza de Huancavelica [13].

Gran parte de la energía que gastaban los colonizadores en obligar a los indígenas a acatar las odiadas levas de mano de obra implicaban largas batallas jurídicas. En Andahuaylas, por ejemplo, los kurakas respaldaron su renuencia a satisfacer una petición de mitayos con un truco jurídico que perturbó la leva. Cuando se ordenó a los kurakas chan-

---

10 ADA, PN, Peña, 1596, f. 82 r.

11 AGN, DI, Leg. 6, C.113, 1646, ff. 1 r-2 v; BNP, B1370, 1625, f. 1 r.

12 Véase el apéndice C; BNP, A18, 1599; véanse datos sobre visitas incluso anteriores en BNP, Z436, 1595, f. 222 r.

13 BNP, B934, 1616.

cas, en octubre de 1606, que durante dos años enviasen un contingente de 15 mitayos a los jesuitas de Huamanga, replicaron con una declaración en la que se oponían a la leva. Su repartimiento debía legalmente una séptima parte de su población tributaria al servicio de la mita. Como no tenían más de 3.200 tributarios, no debían tener que entregar más de 429,5 indígenas. Como, por la cuenta de los kurakas, ya habían entregado 462 indígenas, los jefes recurrieron contra la legitimidad de la orden. Pero su cuenta incluía 112 funcionarios de la administración municipal y eclesiástica india. Legalmente, los funcionarios municipales y los ayudantes seglares gozaban de una exención especial del servicio de la mita, pero las comunidades no tenían derecho a contar a ese grupo «reservado» en su cuota de indígenas que desempeñaban los deberes de la mita autorizados por el Estado. Al igual que otros grupos, los chancas trataban de convertir las exenciones individuales en un medio de reducir las obligaciones totales de la mita (en este caso, al reducirlas de 429,5 a 317,5 indígenas)[14]. El sacerdote-abogado de los jesuitas rebatió la legalidad de la cuenta, y en diciembre consiguió un fallo en el que se ordenaba el acatamiento de la leva.

Pero los kurakas eran obstinados. En abril de 1607 afirmaron que la orden de acatamiento, emitida por el tribunal más alto del reino, la audiencia real de Lima, era ilegal. Después de todo, aducían, exigía que los indios enviaran al servicio de la mita más de su cupo de una séptima parte. Durante meses, los chancas simplemente recurrieron contra las decisiones desfavorables con argumentos jurídicos propios hasta que en octubre el corregidor los metió en la cárcel. Incluso entonces, los jefes siguieron resistiéndose. No se sometieron hasta que el corregidor aprobó la petición de los jesuitas de confiscar las propiedades de los kurakas y dejarlos indefinidamente en la cárcel. Por último, desde la prisión de Andahuaylas, enviaron a 15 mitayos a Huamanga «sin perjuio de nro derecho y de lo que pretendemos alegar ante su ex[a]». La insistencia de los kurakas había retrasado la orden de la mita todo un año[15].

En su búsqueda de técnicas jurídicas para erosionar o perturbar los requisitos de trabajo forzoso, los indios a veces utilizaban tácticas astutas. A partir del decenio de 1580, los indios tanquihuas habían obtenido una experiencia considerable en una lucha prolongada primero con Hernán y luego con Diego Guillén de Mendoza en relación con los mitayos y con otros indígenas que trabajaban en el complejo hacienda-obraje de

[14] Acerca de la gran frecuencia de esas tentativas de «aprovechar» las exenciones, véase Pablo Macera, «Feudalismo colonial», en Macera, *Trabajos,* 3:170 y 171.

[15] BNP, B28, 1607, *passim* (f. 6 v respecto de la cita).

la familia. En 1615, el grupo no envió a 20 campesinos a Huancavelica para la mita de septiembre-octubre. En unas fechas del año en que los ayllus tenían que preparar y plantar los campos para Guillén además de para sí mismos, probablemente no podían privarse de brazos. Cuando un juez designado en Huancavelica llegó más tarde para investigar, los tanquihuas culparon del incidente a «los muchos yndios que tiene ocupados don diego guillen de mendoça su encomendero». La táctica funcionó magníficamente, pues hizo que el centro de la investigación se desplazara al complejo de la hacienda y a sus consecuencias para la mita de Huancavelica. Al final, los procedimientos legales inspirados por la denuncia de los mineros le costaron a Diego Guillén más de 600 pesos [16].

Naturalmente, la inferioridad social, jurídica, política y económica en que se encontraban los indios planteaba grandes obstáculos a su éxito en los tribunales y reducía a la insignificancia a muchas de sus «victorias». Las residencias realizadas por los funcionarios entrantes acerca de la conducta y las cuentas de los funcionarios salientes ofrecían en teoría un foro de reivindicaciones contra los abusos de los funcionarios corrompidos. Pero incluso cuando los indígenas lograban invertir la notoria tendencia de los corregidores entrantes y salientes a practicar la colusión en la residencia, a menudo su «victoria» representaba muy poco. Muchas de las sanciones y las multas eran pagaderas a la Corona, y no a los indígenas. Lo que era todavía peor, el largo proceso del recurso daba al funcionario tiempo para movilizar a sus amigos bien situados para respaldar la argumentación favorable a él. En más de un caso, funcionarios sentenciados inicialmente a penas graves lograron invertir o paliar los resultados [17]. La política también enturbiaba la «justicia» de otros procedimientos. Cuando, hacia 1600, los indios pidieron que se investigaran las prácticas laborales del obraje de Chincheros, el fallo condenó a la poderosa familia Oré al pago de miles de pesos. El triunfo de los indígenas les dio una excusa para marcharse del obraje, pero en el recurso la victoria resultó huidiza. La familia logró que la pena se redujera a unos meros 100 pesos, y movilizó a la burocracia para obligar a los indios a volver al trabajo [18].

Sin embargo, las corrupciones, los abusos y las colusiones conocidas de todos que convertían los «derechos» de los indios en una burla no lo eran todo. De hecho, el primer obraje construido por la familia Oré se

---

[16] BNP, Z313, 1616, ff. 196 r-206 r; Z351, 1616, f. 661 v.

[17] Véase AGI, VI, Lima, 529A, Residencia de don Juan Manuel Anaya, esp. ff. 1332 v, 1406 v-1407 r, y el regreso de Anaya como tesorero real en 1601, en ADA, PN, Soria, 1593/*1601*, f. 105 v; AGN, JR, Leg. 11, C.29, 1593, f. 350 r-v; Leg. 24, C.65, 1618, ff. 1 r-2 v, 193 r-194 v, 202 r-203 r.

[18] Salas, *De los obrajes*, 163 a 169.

vio cerrado cuando una investigación respaldó las denuncias de que los trabajadores no podían cobrar sus salarios. Cuando Jerónimo de Oré construyó un nuevo obraje en 1584 se aseguró, según dijeron después los indios, de pagar bien a los trabajadores desde el principio [19]. Como ya hemos visto, los indígenas repelían algunas de las incursiones contra sus tierras, conseguían que se revisaran los cupos de la mita cuando la población disminuía y edificaban argumentos jurídicos contra casos específicos de trabajo forzoso. Incluso cuando la acción ante los tribunales no bastaba para prevenir los abusos o las exacciones, retrasaban a los colonizadores, permitían un respiro para plantar sus campos o conseguían a los indios indemnizaciones por retirar sus pleitos. Así, los indios lograban por lo menos hacer que la acción ante los tribunales fuera una forma viable de lucha. Pero cabe preguntar por qué, en un sistema creado para explotar al campesinado autóctono, eran posibles esos recursos.

La oportunidad: divisiones en el seno de la élite colonial

El sistema de explotación, consolidado bajo Toledo, no funcionaba como un bloque monolítico de poder, sino como una alianza de diversas redes de la élite local, regional y suprarregional. Aunque en su estructura general ese sistema transformó a los pueblos autóctonos de los Andes en «indios» disponibles para la apropiación colonial, las redes de la élite estaban plagadas de suficientes contradicciones internas como para que los indios tuvieran un margen de maniobra. Además, las instituciones coloniales españolas daban a las leyes, y en términos más generales al sistema jurídico una importancia central en la administración de las instituciones extractivas racionalizadas, como el tributo o la mita. Al aprender el arte de defenderse en alianza con los burócratas o los poderes coloniales competentes, los indios —pese a las desventajas generales que obstaculizaban su éxito en los pleitos— aumentaban sus posibilidades de conseguir victorias concretas.

Toda personalidad que aspirase a hacerse un feudo local de privilegios y lucro tenía motivos para defender a sus clientes indios contra la codicia excesiva de una élite rival. Considérese, por ejemplo, al encomendero (o a veces la encomendera) que tenía desde hacía mucho tiempo tierras cercanas a sus comunidades indias. El encomendero-hacendado, interesado en los tributos, las tierras fértiles o bien situadas y los trabajadores autóctonos para su hacienda, se enfrentaba muchas veces con terratenientes competidores cuyas aspiraciones podían socavar la autono-

[19] BNP, B1485, 1600, ff. 62 r, 247 r, 49 r.

mía económica o la productividad de los indios de su encomienda. Al ayudar a los indígenas contra la usurpación de otros, el encomendero también aumentaba su propia capacidad para pedir favores a su clientela. Una vez tras otra, los encomenderos apoyaban la lucha de sus indios contra las reivindicaciones de tierras de otros colonizadores o de indígenas rivales[20]. De hecho, los colonizadores atrapados en luchas por tierras tendían a culpar de ello a los amos europeos, y no a los propios indígenas. Como decía un terrateniente con problemas, que era encomendero, «doña teressa de castañeda por sus fines anda ynponiendo a dos yndios del rrepartimiento de luis palomino [también un encomendero-hacendado de la zona] para quererme ynquietar y Perturbar mi quieta posesion y antigua posesion»[21]. Naturalmente, las élites de cualquier localidad dada muchas veces elaboraban relaciones mutuamente beneficiosas que las aliaban en la explotación de los indígenas. Sin embargo, las tentativas de establecerse la gente venida de fuera, o los esfuerzos de los ya establecidos por ampliar su parte en el saqueo, provocaban conflictos. Al igual que ocurría con los encomenderos, esos conflictos proporcionaban a los indios defensores voluntarios, aunque poco fiables. En las minas de Huayllay, los mineros españoles se expresaron en términos encendidos al acusar a un sacerdote-minero cuyas usurpaciones habían reducido sus propios privilegios[22].

Es posible que las contradicciones endémicas entre los intereses locales y los supralocales tuvieran más importancia que las divisiones entre facciones en el terreno local. En cierto sentido, todos los señores locales compartían con los indígenas el interés por subvertir las asignaciones de tributos y de mita a centros distantes que socavaban la economía local o absorbían sus excedentes. Por otra parte, todos los aspirantes supralocales trataban de exprimir el máximo de bienes, tributos en dinero y mano de obra de los *hinterlands* lejanos. El conflicto enfrentaba a los explotadores locales con los de fuera. Un encomendero-hacendado, al que se sumaron por igual los kurakas y el corregidor locales, denunció los efectos destructivos de la mita de plaza de Huamanga para los indios de su repartimiento y pidió que en lugar de enviar a los mitayos a la ciudad de Huamanga, se los asignara a sus haciendas locales[23]. Los funcionarios reales, los vecinos de la ciudad y los mineros siempre sospechaban que

[20] Véase BNP, Z1067, 1685, ff. 206 r-238 v; A393, 1594, ff. 36 r-v, 47 v-48 v, 50 r, 51 v-52 r; 1525, 1647, ff. 2 r-3 v; ADA, Corregimiento, Causas Ordinarias, Leg. 1, C.2, 1599, f. 4 r-v; [Leg. 2], 1678, f. 935 r.

[21] BNP, Z304, 1591, ff. 2 v-3 r. Véase asimismo AGN, TP, Leg. 18, C.370, 1607, f. 15 r.

[22] Véase AAA, Siglo XVII, Estante 3, Exp. 28, 1626.

[23] BNP, Z436, 1595, ff. 222 r-223 r, 225 v-227 r, 229 r-230 v, 231 r-v.

los corregidores, los kurakas y los clérigos locales conspiraban contra las instituciones oficiales de la mita y el tributo. Mediante la manipulación de las cuentas de población, y con el argumento de que no era realista esperar contingentes completos de mitayos y la documentación de que era «imposible» cobrar tributos a los indígenas empobrecidos, los funcionarios locales ampliaban su capacidad para recaudar tributos no oficiales, establecer sistemas de trabajo a domicilio u organizar un comercio local lucrativo[24]. Esas relaciones extractivas, y la permanente vulnerabilidad de los indios a las levas de la mita, diferenciaban los intereses de los señores locales, hispánicos o andinos, de los del campesinado más pobre. Sin embargo, el interés de la élite en mantener economías locales viables apoyaba a los ayllus y las comunidades en su combate más importante: la tentativa de reducir al mínimo las requisas de mano de obra forzosa fuera de sus tierras de origen.

Lo que complicaba esas divisiones en el seno de la élite era el resurgimiento del Estado colonial español, bajo Toledo, como agente indispensable de la explotación. El derecho y la administración judicial se convirtieron en algo de primordial importancia, en un componente innegable del campo de fuerzas con el que se enfrentaban tanto los colonizadores como los indios. El apoyo que obtenían los indígenas entre los juristas-burócratas no implicaba necesariamente que los administradores actuaran como ejecutores desinteresados de las directrices legales. Aunque algunos daban muestras de una cierta integridad o de un compromiso con las normas legales, la inmensa mayoría merecía su reputación de jefecillos corrompidos y de avidez de lucro. Más importante que ningún sentimiento desinteresado de integridad era la forma en que los juristas-burócratas consideraban interesante apoyar algunos de los combates de los indígenas. Como ya hemos visto, los corregidores tenían abundantes motivos para apoyar el sabotaje indígena de las instituciones que socavaban la economía local. En ciudades como Huamanga, Huancavelica o Castrovirreyna, el «protector de indios» gozaba de influencia social y atraía ofrecimientos de soborno en virtud de su capacidad de representar agre-

---

[24] Véase, acerca de sospechas muy difundidas y pruebas de que muchas de ellas estaban bien fundadas, BNP, B57, 1616; B59, 1618; B1505, 1644, ff. 4 v-25 r; Z37, 1640, ff. 387 v-389 v, 398 v-401 r; A236, 1597, ff. 51 v-52 r, 106 r-110 v; B1485, 1600, f. 59 v; AGN, JR, Leg. 23, C.62, 1617, ff. 66 v-67 r, 79 v, 92 v-93 r, 124 r, 142 v-r, 144 r-v, 145 r-v, 171 r-198 v. La última cita documenta las opiniones favorables de un corregidor formuladas por indios, de quienes supuestamente abusaba en una vana tentativa de extraer tributos, y el argumento de los encomenderos de que las tentativas de recaudar tributos eran encubrimientos puramente formales de un sistema extractivo oficioso organizado por el corregidor y los kurakas.

sivamente a los indígenas[25]. La obsesión por el lucro que hacía que los burócratas fueran corrompibles por los clientes españoles también abría las puertas a los sobornos de los indígenas. Los ciudadanos de Huamanga designaron a uno de los suyos, Juan Núñez de Sotomayor, para que tomara medidas legales a fin de corregir la insuficiencia crónica de los contingentes de mitayos enviados por los indígenas. Pero, para su gran pesar, Sotomayor era leal ante todo a sus intereses comerciales privados. Al viajar por las provincias rurales, Sotomayor «a convertido las mitas en su utilidad, dio lugar a que se rebajassen [las cifras tributarias]»[26].

Por medios legales o ilegales, los indígenas obtuvieron el acceso a un sistema jurídico más o menos operacional y, en la medida de lo posible, lo pusieron a su servicio. A la larga, todas las élites coloniales compartían un interés común general en la explotación de los indios mediante la coacción política. Ese interés común hallaba una expresión consciente en alianzas mutuamente beneficiosas, en vínculos matrimoniales y de parentesco, en la diversificación de los intereses económicos y en una disposición a adaptarse los unos a los otros en lugar de provocar conflictos. Pero estaban en el mundo colonial para hacer dinero, y era muy frecuente que sus intereses más específicos y concretos como explotadores en competencia chocaran. Para los pueblos andinos autóctonos, esas contradicciones, junto con un sistema jurídico asequible a sus reivindicaciones, representaba una posibilidad de defenderse en torno a cuestiones relativas a la mano de obra, las tierras y los tributos. Los indios advirtieron una oportunidad y la aprovecharon.

De la defensa y la manipulación

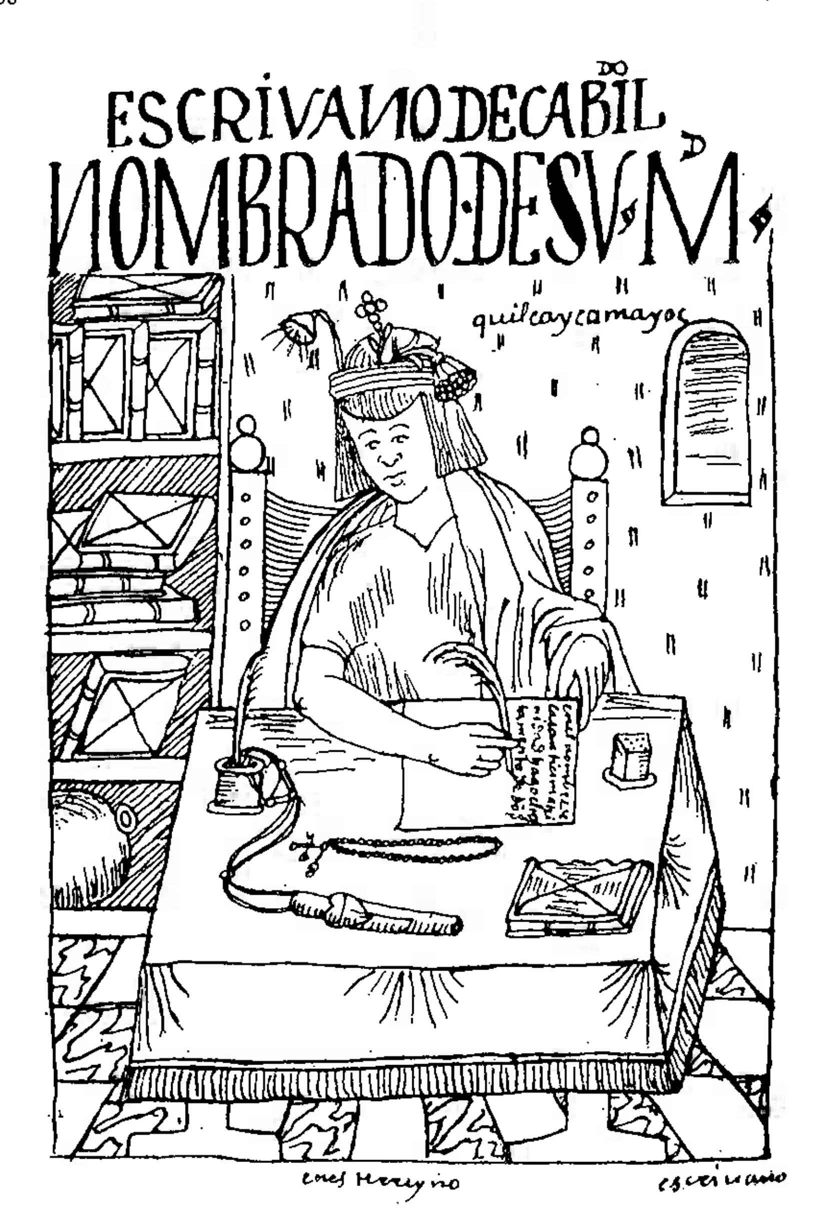
El resultado fue que la táctica jurídica fue inflándose hasta convertirse en una de las principales estrategias de la vida india. Ya en el decenio de 1580, era frecuente que los kurakas diesen a españoles poderes generales para que representaran sus intereses ante los tribunales[27]. Por lo menos un grupo étnico, los acos de Huanta, institucionalizó su actividad

---

[25] Acerca del protector de indios, en Huamanga y en términos más generales, véase Constantino Bayle, *El protector de indios* (Sevilla, 1945); Lohmann, *El corregidor*, 333 y 334; AGI, VI, Lima, 1589, Sentencia contra Gregorio Fernández de Castro (1647), acusaciones contra Alonso de Sotomayor; Aponte (1622), «Memorial ... de la reformación», 526 y 527.

[26] AGI, VI, Lima, 1189, Sentencia contra Gregorio Fernández de Castro (1647), acusaciones contra Sotomayor.

[27] ADA, PN, Cárdenas, 1585, ff. 178 v-180 r; Soria, 1589, ff. 140 r-141 r, 207 r-v, 208 r-v, 269 v-270 v.



La creciente importancia de la documentación jurídica. Un escribano indio escribe una petición y actúa de custodio de un volumen cada vez mayor de documentos relativos a la vida de los indígenas.

legal. «Cada año nuevo», declararon en 1597 siete kurakas, «acostumbramos a nombrar procuradores q usen de nro poder en todas nuestras caussas [legales]». Con licencia de un alcalde español y protector de indios de Huamanga, ocho jefes designaron a tres personas —dos kurakas y un procurador español de Huamanga— para que cuidasen de los intereses del grupo ante los tribunales [28].

A medida que los indígenas iban aprendiendo a defender mejor sus derechos, se iba difuminando cada vez más la distinción entre la acción defensiva contra el desacato de las directrices legales por parte de los colonizadores y una manipulación más agresiva del sistema judicial para sabotear a los colonizadores. En particular, la correlación jurídica entre el tributo y las cargas de la mita con las cuentas tributarias del repartimiento (varones sanos, de los dieciocho a los cincuenta años de edad) brindaba a los ayllus y las comunidades una potente herramienta con la que combatir la extracción colonial. Al solicitar revisitas de sus poblaciones, los pueblos indígenas rebajaban sus cupos de tributos y de mita legales conforme a los descensos demográficos reales y supuestos. A principios del siglo XVII, la institución de la revisita se había convertido en el campo de batalla de una guerra social empeñada para controlar las cifras oficiales de población y las responsabilidades fiscales. Las cuentas de la revisita no ofrecían una guía fidedigna de los recursos humanos disponibles en las sociedades autóctonas de Huamanga, sino que expresaban el resultado de aquella batalla constante.

Por una parte los encomenderos, los mineros, los funcionarios de la hacienda real y otras personas interesadas en mantener los niveles corrientes de tributo y de mita trataban de aplazar las revisitas o de reducir sus consecuencias al mínimo. En casi todos los procedimientos judiciales, las partes afectadas mantenían el derecho a participar y a defender sus intereses. En las revisitas, los encomenderos recibían una convocatoria oficial en la que se les advertía del próximo recuento, lo que llevaba a la tentativa de mantener el *statu quo*. Al recurrir contra la legalidad de una revisita ante la audiencia de Lima, u objetar al visitador propuesto, un encomendero o un pensionista podían aplazar o frenar el proceso [29]. Entretanto, el beneficiario seguía teniendo derecho a los niveles anteriores de tributos. Una vez iniciada una revisita, las partes opuestas hacían todo lo que podían para que se desestimaran las peticiones de los indígenas. So pretexto de que los kurakas escondían a tributarios y después pretendían que habían muerto o huido a lugares desco-

---

[28] ADA, PN, Peña, 1569, ff. 237 v-238 v (237 v respecto de la cita).

[29] Véase AGN, DI, Leg. 39, C.798, 1624, ff. 2 v-3 v; Leg. 24, C.686, 1601, f. 1 r-v.

nocidos, los encomenderos y los magistrados que pensaban como ellos exigían pruebas tajantes de los argumentos de los indígenas. Si una supuesta muerte no figuraba en el «libro de muertos» del clérigo local, el magistrado solía registrar al indio como tributario vivo hasta que se demostrara lo contrario [30]. En una visita, ni siquiera bastó con la declaración de un clérigo español, en el sentido de que efectivamente había enterrado al indio de que se trataba, para invertir esa práctica [31]. Análogamente, los kurakas tenían que aportar pruebas de que los indígenas huidos se habían escapado efectivamente de sus zonas de origen y eludido las tentativas de sus parientes de encontrarlos [32]. En una revisita, los indios y los ayllus siempre tenían que combatir los esfuerzos de los colonizadores por inflar o mantener la lista de tributarios sujetos a tributos y a la mita. Un encomendero persuadió a un visitador para que invirtiera la exención de los descendientes locales de los incas respecto de la condición de tributarios normales [33]. Al final de una revisita, los beneficiarios coloniales podían seguir cobrando el tributo y los derechos de mita basados en listas censales que comprendían entre los tributarios a varones muertos o desaparecidos desde hacía mucho tiempo.

Por otra parte, los indígenas hacían todo lo posible por utilizar las revisitas para reducir las cargas del ayllu. Los kurakas buscaban el testimonio de los curas e indios para certificar muertes y huidas y para explicar los errores de los archivos parroquiales; hacían que médicos españoles confirmaran la enfermedad del azogue y apoyaran la eliminación de los enfermos de las listas de tributarios; hacían que los visitadores recorriesen las viviendas en ruinas y abandonadas para demostrar que los indígenas habían huido de la comunidad [34]. Unos años después de terminada la revisita, volvían a presentar pruebas de que debían seguirse rebajando los cupos tributarios y de la mita [35]. En la medida en que los grupos andinos, aliados con magistrados y clérigos o por cuenta propia, lograban incluir a tributarios escondidos entre los muertos o los ausentes, podían incluso lograr una reducción que era superior al descenso demográfico real. El poderoso Hernando Palomino, cuyos indios

---

[30] Véase, en particular, el registro en BNP, B1079, 1629, *passim*. Véase asimismo AGN, DI, Leg. 4, C.73, 1622, esp. ff. 311 r, 316 r; Leg. 3, C.50, 1606, ff. 88 r, 106 v.

[31] BNP, B1079, 1629, ff. 86 r-93 r.

[32] *Ibid.*, ff. 68 r-80 r.

[33] AGN, DI, Leg. 6, C.109, 1643, f. 5 r.

[34] BNP, B856, 1616; B876, 1629, f. 13 v; B1079, 1629, ff. 68 r-80 r, 82 r-85 r, 86 r-93 r; B1159, 1629, ff. 7 r-32 v; B1505, 1644, ff. 13 v-17 r; AGN, DI, Leg. 4, C.73, 1622.

[35] AGN, DI, Leg. 39, C.798, 1624, f. 3 r; BNP, B1505, 1644, ff. 13 v-17 r; B1159, 1629, ff. 3 r-v, 4 r.

soras exigieron agresivamente reducciones al principio del siglo XVII, se quejaba de que los clérigos locales confirmaban los «fallecimientos» de tributarios escondidos, «[para] tenerlos ocupados en sus tratos y grangerias y tener contentos a los Caciques». Los curas que certificaron 44 muertes entre 1607 y 1609, observaba Palomino airado, «no decían que los *enterraron* a los yndios». Por el contrario, repetían la historia de los indígenas «por aber visto a sus mugeres en avito de viudas» [36].

El proceso cotidiano de una revisita reflejaba fielmente ese enfrentamiento. Al principio de su viaje, y en cada pueblo al que llegaba, el magistrado solía hacer una advertencia normalizada en su declaración pública a la multitud reunida en la plaza: «si supieran que los dhos caciques u otras personas tienen yndios ocultos los manifiesten que si lo hicieren ansi asimezmo seran premiados y de los contarios... seran castigados» [37]. La identidad y las simpatías políticas de los magistrados preocupaban a los indígenas tanto como a los colonizadores. Un grupo étnico pidió que se designara a su corregidor como magistrado de una revisita. Como el corregidor ya cobraba un sueldo, era su argumento, podía realizar la revisita sin someter a los indígenas al sueldo y las costas de otro funcionario. Probablemente, los indios también pensaban que su corregidor estaba lo bastante interesado en las relaciones locales de explotación como para cooperar con sus esfuerzos por reducir el tributo y la mita. Cuando el Virrey intentó eludir toda posible colusión mediante la designación de un magistrado independiente, las firmes objeciones de los indígenas retrasaron la revisita en setenta y cuatro días [38].

Una vez iniciadas, las revisitas se prolongaban hasta convertirse en expediciones minuciosas —aldea por aldea, ayllu por ayllu, casa por casa—, en las que se inscribía a cada persona, se verificaban las clasificaciones de edades y de fallecimientos contra los libros parroquiales, se exigían pruebas escritas de todos los alegatos, y en las que el magistrado iba acumulando un sueldo diario cada vez mayor [39]. Las revisitas adquirían el carácter de un juego del escondite jugado con documentos, testigos, sobornos o alianzas políticas y con pautas huidizas de asentamiento. Las aglomeraciones nucleadas patrocinadas por Toledo se habían deshecho lo bastante como para que los ayllus y los kurakas pudieran asentar a los autóctonos en «partes ocultas y rremotas» que escapaban a la visita. Por otra parte, la posibilidad de que los indígenas recurrieran a subterfugios dio a los magistrados más severos un pretexto para

[36] BNP, B1505, 1644, ff. 24 v-25 r (cursivas añadidas).
[37] BNP, B1079, 1629, f. 10 v.
[38] AGN, DI, Leg. 3, C.50, 1606, ff. 64 r, 110 v-111 r.
[39] Véase una relación día por día de una revista que duró casi cinco meses, y que produjo un registro escrito de 740 folios, en *ibid.*, ff. 101 r-107 v.

desechar por sospechosas todas las reivindicaciones de los indios. Cuando dos kurakas, apoyados por un defensor de indios, organizó la presentación de testimonios escritos para demostrar la muerte de un tributario lucanas en Castrovirreyna, el magistrado declaró que «no es bastante [que] declaran yndios en ella [la declaración testimonial], no declaran un español». Casi todos los indios, seguía observando, «no rreparan en perjurarse para que los saquen [a indios]» de las listas de tributos y de mita de sus ayllus [40].

O sea, que los resultados de los recuentos reflejaban tanto la habilidad, las ventajas y la suerte relativas de las partes interesadas como la demografía. Los indios soras, con 2.441 tributarios en 1570-1575, lograron reducir su cuenta en sólo 46 tributarios en torno a 1600, pese a la grave epidemia de viruela (y quizá también epidemias de tifus y/o gripe) que asoló la región de Huamanga desde mediados hasta finales del decenio de 1580. Se desconoce la mortandad causada por las epidemias en aquellos años, pero no cabe duda de que la reducción del número de tributarios varones entre los pueblos soras a partir de los niveles del censo de Toledo equivalió a más de 200 tributarios (o sea, el 8,2 por 100) en el año 1600. Menos de un decenio después, los indios soras redujeron la cuenta de tributarios en la impresionante cifra de 439 tributarios pese a la *ausencia* de epidemias graves. Entre 1600 y 1610 evidentemente habían aprendido a utilizar la institución de la revisita con más eficacia [41]. En un caso menos afortunado, los chancas de Andahuaylas rebajaron su cuenta en una gran proporción, pero únicamente para encontrarse con que una investigación ulterior de la precisión de la revisita eliminaba la mayor parte del remedio que habían conseguido. La visita inicial de 1604 había revisado la cuenta de 1594 al compilar la cifra de 1.429 varones fallecidos, 456 hombres que habían cumplido más de cincuenta años de edad y 1.117 nuevos tributarios que habían cumplido los dieciocho años de edad. La disminución neta era de 768 tributarios, de un total de 3.277 en 159 a 2.509 en 1604. La encomienda de Andahuaylas había revertido a la Corona, que recibió considerables tributos de los chancas en el decenio de 1600. Los funcionarios de la Corona objetaron a la credibilidad del recuento, con el argumento de que el magistrado estaba demasiado interesado en sus propios beneficios para incluir a 500 varones jóvenes y sanos en la cuenta de los nuevos tributarios. Para 1606, las acusaciones de fraude contra la real hacienda lle-

---

[40] AGN, DI, Leg. 4, C.65, 1619, f. 2 v; Leg. 4, C.73, 1622, ff. 311 r, 316 r.

[41] BNP, B1505, 1644, ff. 24 r-31 r, esp. 26 r-27 v. Cf. el caso de los lucanas laramati en ff. 13 v-16 r. Acerca de las epidemias del decenio de 1580, véase Dobyns, «An Outline», 501 a 508.

varon a la designación de un magistrado especial para que investigase, facultado para sustituir a los kurakas si era necesario. Ayudado por la «discordia entre los caciques», el nuevo visitador dijo haber descubierto que el recuento no había incluido a 641 tributarios, y elevó la cuenta a 3.150 (una disminución neta de sólo 127 respecto de 1594) [42].

A principios del siglo XVII, los pueblos andinos de Huamanga se habían dotado de una capacidad suficiente en la política local, los procedimientos judiciales y los subterfugios como para reducir la población tributaria oficial en proporciones impresionantes. Para 1630, las revisitas habían reducido la cuenta regional de más de 22.000 en 1570-1575 a 4.000 (véase el gráfico 5.1). Esa disminución redujo los tributos brutos de más de 85.000 pesos ensayados a sólo 15.000 pesos, y rebajó la corriente, antes tan abundante, de mitayos, de más de 3.000 a 600 o menos. En el período inicial de 1570 a 1600, los repartimientos de Huamanga sólo lograron rebajar las cuentas oficiales al cerca del 80 por 100 de la población tributaria de Toledo. Pero entre 1600 y 1630, los datos sugieren que los indígenas iban acumulando conocimientos y experiencia. Las revisitas proliferaron hasta reducir la cuenta a un mero 15 a 20 por 100 de las cifras de Toledo.

Lo que es más, para el decenio de 1620 es posible que muchas de las cifras de las revisitas subestimaran la energía humana disponible en las economías locales de los ayllus. Todo el que esté familiarizado con el territorio andino y las pautas indígenas de asentamiento sabe con qué facilidad podía un grupo social determinado esconder una parte de sus recursos humanos, pecuarios o incluso agrícolas a los ojos de forasteros. Una investigación de la idolatría en el distrito de Huancavelica-Castrovirreyna reveló que algunos grupos étnicos escondían a algunos de los recién nacidos de forma que no apareciesen ni en los archivos parroquiales. Varias de las huacas principales contaban con los servicios de 20 ó 30 hombres y mujeres reservados para los cultos. A fin de proteger a los sirvientes contra su descubrimiento, y contra el trabajo de la mita en las minas, los indios «ocultabanlos q^{do} [eran] niños y no los baptizaban p^{a} q no pareziesen en los libros del Cura» [43]. El obispo de Huamanga, que viajó mucho por la región en 1624 y 1625 observó que eran

[42] Véase AGN, DI, Leg. 3, C.50, 1606, ff. 81 r-v, 65 r-66 v, 86 r-89 r (86 v respecto de la cita).

[43] BNP, B54, 1609, f. 21 v. La investigación de la idolatría que consta en este documento se transcribió, con algunos errores, con el título de «Idolatría de los indios Huachos y Yauyos», en *Revista Histórica*, 6 (1918), 180 a 197. Acerca del uso del terreno y de las pautas huidizas de asentamiento para esconder a indígenas en el siglo XVII, véanse los perceptivos comentarios de Franklin Pease G. Y., *Del Tawantinsuyu a la historia del Perú* (Lima, 1978), 199 y 200.

tantos los varones adultos que habían muerto o huido a vivir en lugares remotos y distantes de los pueblos, que «es imposible se pueda cumplir con la mita de guancauca». No era fácil encontrar a los indígenas, pues «los q los buscan no los quieren hallar [a los indios] sino su plata»[44].

Además de aquella población oculta, la comunidad se dotaba del acceso a un grupo de varones sanos legalmente exentos de la cuenta tributaria. La huida de las comunidades de origen había creado un sector de indios inmigrantes a quienes se daba el nombre de «forasteros». Algunos optaban por vivir en contextos comunitarios nuevos, en lugar de vincularse a fincas o empresas europeas, o de vivir en ciudades o en regiones aisladas de la montaña. Los forasteros de la comunidad solían casarse con mujeres originarias de los ayllus y participaban activamente en la vida económica local[45]. Sin embargo, hasta el siglo XVIII estaban exentos legalmente de las cuentas de tributo y mita de sus comunidades adoptivas. El obispo que recorrió Huamanga en 1624-1625 exageraba, sin duda, al decir que la población indígena de las parroquias rurales había permanecido bastante estable, si se incluían los niños, los escondidos y los forasteros (de todo tipo)[46]. Pero un censo levantado en 1683 de los ayllus chocorvos asentados en la Vilcashuamán confirmó que los forasteros de la comunidad constituían un sector importante, aunque hasta entonces no cuantificado, de las economías del ayllu en el siglo XVII. Los 27 forasteros elevaban la población de varones sanos de dieciocho a cincuenta años de edad en un 33,8 por 100. Todos ellos menos uno vivían en uno de los dos pueblos visitados, donde elevaban esa cuenta en un 54,2 por 100[47].

---

44 AGI, V, Lima, 308, Informe sobre la visita del obispo Verdugo, 1625, páginas 3, 9 (de la copia en microfilme).

45 Véanse datos sobre la importancia de los forasteros en una revista anterior a 1650 (pese a la poca importancia del grupo a fines de inspección en aquella época), en AGN, DI, Leg. 6, C.119, 1648, ff. 109 r, 111 v, 113 r, 114 r, 116v. Véase asimismo ADA, Cabildo, Causas Civiles, Leg. 1, C.6, 1676, f. 5 r; AGI, V, Lima, 308, Descripción del Obispado de Huamanga, 1624-1625, anotaciones relativas a Jambo, Mayoc, Pampas, Huambalpa, Gerónimo; informe sobre la visita de Verdugo, págs. 2 y 3.

46 AGI, V, Lima 308. Informe sobre la visita de Verdugo, pág. 8.

47 Lorenzo Huertas Vallejos y otros, *La revisita de los Chocorbos de 1683* (Ayacucho, 1976), 55, 61 a 70, 145, 150. Estas cifras no incluyen a los forasteros adscritos a tierras de europeos, pero sí a tres hijos varones adultos de forasteros de la comunidad. Véanse antecedentes sobre los forasteros y datos que apoyan su importancia estadística en Sánchez-Albornoz, *Indios y tributos;* Oscar Cornblit, «Society and Mass Rebellion in Eighteenth-Lentury Peru and Bolivia», en *Latin American Affairs,* comp. por Raymond Carr (St. Anthony's Papers, núm. 22, Londres, 1970), 24 a 27. La tesis doctoral de Ann Wightman, Universidad de Yale, sobre los forasteros en el Cuzco contribuye mucho a aclarar nuestra comprensión de este grupo.

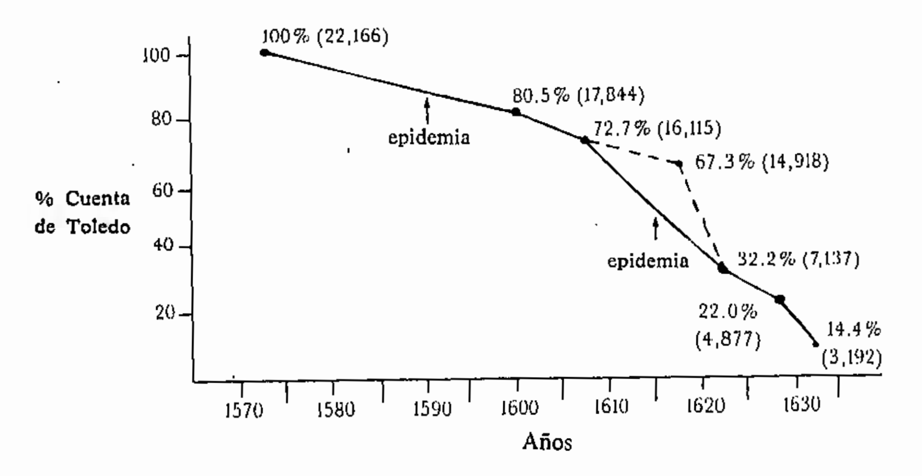


GRÁFICO 5.1.—*Cuentas oficiales. Poblaciones tributarias de Huamanga, 1570-1640.*

Nota.—La línea discontinua es la curva basada en cuentas de sólo dos repartimientos, cuyo porcentaje en 1606-1610 parecía anormalmente elevado (el 17,3 % más alto) en comparación con la cuenta regional basada en 12 repartimientos.

Fuentes.—Cuentas censales de los 23 repartimientos nucleares de Huamanga y Sancos a intervalos quinquenales, citadas en el Apéndice C. Los porcentajes regionales y las estimaciones suponen que los informen de revisitas hallados en la documentación existente son bastante representativos de los recuentos en la región como un todo. El porcentaje citado respecto del año 1600 (80,5 %) consolida las cifras correspondientes a 1596-1600 y 1601-1605, dado especialmente que no he podido especificar con exactitud cuál de esos intervalos quinquenales es el correcto respecto de algunos de los recuentos.

De manera que la aguda reducción del tributo y de la mita representaba un considerable éxito indígena contra grandes obstáculos, y no una consecuencia ineludible de unas tendencias demográficas objetivas. Aunque las cifras de la revisita las hubieran reflejado con exactitud, las pérdidas demográficas en sí no habían llevado automáticamente a una reducción proporcional de las levas de la mita y los tributos. Como ya hemos visto, la tasa y la escala de las reducciones de las cuentas tributarias eran resultado de guerras jurídicas sin cuartel. Y tampoco reducía automáticamente la pérdida demográfica, por sí sola, la capacidad objetiva de las comunidades para soportar levas de mita y tributos basadas en una cuenta elevada de los varones tributarios. La viabilidad de otros medios posibles de extraer grandes beneficios de las comunidades autóctonas (cap. 6) pone en duda la hipótesis de que los ayllus sencilla-

mente no hubieran podido satisfacer cupos cuya proporción por hogar con cabeza de familia varón excedía a la establecida por Toledo. De hecho, las comunidades indias, o los particulares, que no querían o no podían satisfacer los cupos de la mita en personas, muchas veces pagaban con dinero en su lugar, o contrataban a otros indígenas para que sustituyeran a los mitayos. Los kurakas que lograban acumular fondos pagaban tributos por hombres que habían huido de la comunidad [48]. Por último, el efecto de los indios escondidos y los forasteros, junto con el aumento de los conocimientos de los peticionarios indígenas, significaba que las cuentas oficiales de tributarios, al menos en algunos casos, subestimaban mucho la red humana total a disposición de las sociedades locales. Claro que las comunidades andinas sufrieron unas pérdidas abrumadoras a causa de las enfermedades (especialmente durante las epidemias de 1585-1588 y 1610-1615), los malos tratos y las fugas que las altas tasas de natalidad o las inmigraciones no podían invertir sino parcialmente [49]. Es posible que el efecto neto fuera reducir las poblaciones étnicas de la región en un 50 por 100 o más entre 1570 y 1630, y rebajarlas de más de 120.000 habitantes a unas cuantas decenas de miles. Pero la impresionante reducción en las cuentas de tributarios a una quinta parte o menos del censo de Toledo no era un índice directo de la reducción de los recursos humanos ni del excedente económico disponible en la sociedad del ayllu. Por el contrario, eso medía los efectos de la incesante campaña india de sabotaje contra el tributo y la mita.

Las consecuencias de la política judicial: la élite colonial

Para los colonizadores, la actividad jurídica de los indígenas constituía mucho más que una molestia ocasional. A principios del siglo XVII, las revisitas ya habían socavado la fiabilidad de las instituciones extractivas oficiales del Estado como proveedoras de mano de obra y de rentas suficientes a una economía en expansión. El efecto total de la campaña de los indígenas contra la explotación, no obstante, no sometió

[48] Véase Basto, *Las mitas*, 5 y 6, 10 y 11; AGI, V, Lima, 308, informe sobre la visita de Verdugo, pág. 3; ADA, PN, Palma, 1609, ff. 82 v, 207 v; AGN, DI, Leg. 6, C.109, 1643, f. 3 r; BNP, B1079, 1629, ff. 73 v, 75 r, 76 v, 79 r. Obsérvese, asimismo, el comentario sobre las acumulaciones por indios y la función dinámica de las mujeres indígenas, que figura en el capítulo 7, *infra*.

[49] Véase un comentario sobre las tasas de natalidad y las fluctuaciones demográficas en la sociedad preindustrial en E. A. Wrigley, *Population and History* (Nueva York, 1969), 62 a 106. Véanse datos del siglo XVIII en el sentido de que un grupo étnico podía duplicar una población reducida en el espacio de treinta años en Whitaker, *The Huancavelica Mercury Mine*, 49.

a Huamanga a una crisis generalizada. La producción de mercurio —medida clave del dinamismo económico y mercantil— sufrió reveses ocasionales debidos a problemas técnicos y laborales, y nunca volvió a los días del gran auge de los decenios de 1580 y 1590. Sin embargo, Huancavelica siguió compilando un historial bastante firme de prosperidad (gráfico 5.2)[50], y la Huamanga colonial escapó a la aguda decadencia económica hasta muy avanzado el siglo XVII y en el siglo XVIII. Pero las luchas de los indios provocaron una serie de crisis locales o pasajeras que dislocaron las empresas y los ingresos, cerraron los obrajes y plagaron la producción con embotellamientos de mano de obra. La mano de obra barata de la mita se hizo escasa y poco fiable. La capacidad cada vez mayor de los indígenas para evadir o reducir los cupos de mita y tributo y enmarañar las relaciones de explotación en batallas jurídicas daba a los colonizadores grandes incentivos para encontrar otras fuentes posibles de lucro más independientes de la autoridad y del patrimonio estatales. Como ya veremos (en el cap. 6), las élites coloniales recurrieron

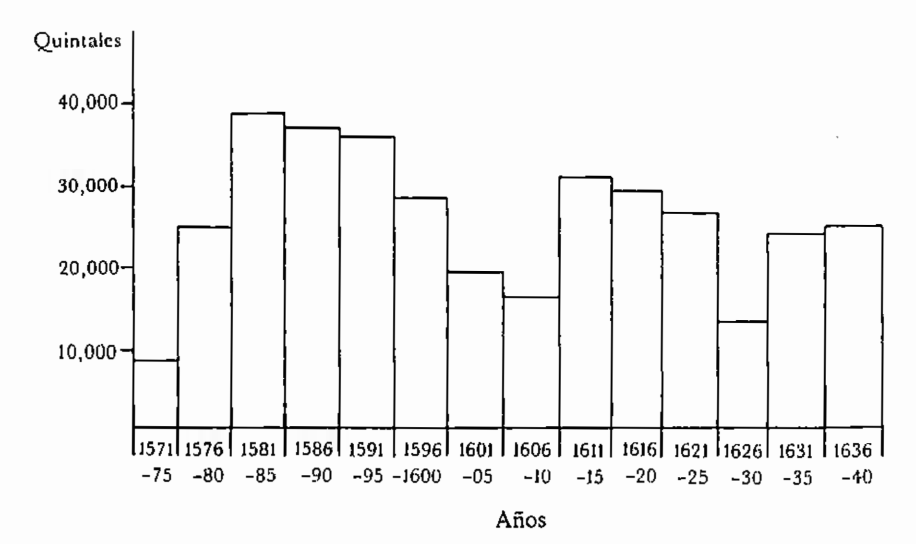


GRÁFICO 5.2.—*Producción de mercurio registrado en Huancavelica, 1570-1640.*

FUENTE: Lohmann, *Las minas,* 452-454.

[50] Respecto de la historia colonial de Huancavelica, véase Lohmann, *Las Minas;* Brading y Cross, «Colonial Silver Mining», 545 a 579; Whitaker, *The Huancavelica Mercury Mine;* Gwendoline Ballantine Cobb, «Potosi and Huancavelica: Economic Bases of Peru 1545 to 1640» (tesis doctoral, Universidad de California en Berkeley, 1947).

cada vez más a modos más directos de explotar la mano de obra india, basados en dependencias económicas y formas de control político que escapaban a la supervisión oficial del Estado, a fin de escudar a sus empresas contra la vulnerabilidad a la acción ante los tribunales.

Incluso las revisitas iniciales del decenio de 1590 habían impuesto escaseces de mano de obra a una economía comercial en expansión. El auge de los decenios de 1580 y 1590 alentó las inversiones en fincas agrícolas, ganaderas y haciendas, pero las reducciones de la mita imponían graves dificultades. Para 1600 había 98 pequeños beneficiarios de la mita de plaza que no recibían más que un indígena cada uno. Los vecinos importantes tenían que arreglárselas con menos mitayos para explotar grandes propiedades. La asignación de 41 trabajadores a Crisóstomo de Hontiveros se redujo a 29; Pedro Díaz de Rojas perdió diez de sus 26 mitayos; Alonso Hernández Alvítez se quejaba de pérdidas «por falta de seruicio» cuando una visita redujo su parte de 16 mitayos a 13. En el extenso complejo de tierras de labor y de pastos propiedad de Francisco de Castañeda, la escasez de mano de obra planteaba graves problemas ya en 1595. «Los diez y ocho ynºs [de mita] q teniamos eran muy Pocos Para la guarda de ganados y sementeras q tenemos en este distrito y fuera del». Ahora, con su cupo reducido a sólo 12 mitayos, Castañeda estaba desesperadamente retrasado en el ciclo agrícola. «Es aora mediado el mes de nobiembre y mas, no tengo segados los trigos... por no tener ynºs con que hazerlo». Castañeda tenía 300 hectáreas de tierras de cultivo adecuadas para maíz, trigo, patatas y otros cultivos, pero no se atrevía a sembrar más de 120. Castañeda, quizá con exageración, decía que necesitaba 30 indios sólo para atender adecuadamente a su ganado, que se multiplicaba rápidamente y que ascendía ya a más de 8.000 ovejas, 400 yeguas, 150 mulas y burros, 700 cabras, 100 cerdos y 25 bueyes. En 1595, la escasez de mano de obra le había costado más de 300 ovejas y cabras [51].

Para el siglo XVII, la mita de plaza había perdido su credibilidad como importante fuente de mano de obra para complementar la de los yanaconas en la agricultura y la ganadería. Las reducciones de la mita causadas por las revisitas, y la cooperación de los corregidores rurales con los indígenas para sabotear el cumplimiento de los cupos restantes, se convirtió en un hecho ineludible. En 1606, y nuevamente en 1625 y 1645, el cabildo de Huamanga pidió al virrey que hiciera más efectiva la mita de plaza. Esos reiterados llamamientos indicaban que los decre-

---

[51] BNP, A18, 1599 *passim;* B462, 1601, f. 1 r (cita de Hernández); Z436, 1595, ff. 22 r-v, 224 r-v, 226 r, 229 v (222 r respecto de la cita de Castañeda). Véase, asimismo, BNP, B740, 1610.

tos virreinales expedidos en respuesta no podían invertir las realidades políticas, económicas y demográficas que actuaban en contra de la mita [52].

Naturalmente, el sector minero era el que gozaba de la mayor prioridad en la política económica, pero aún así tenía que enfrentarse a una reducción de las fuentes de mitayos. La apertura de una importante ciudad dedicada a la minería de la plata en Castrovirreina en el decenio de 1590 desvió a los mitayos que trabajaban en yacimientos importantes, pero secundarios, de oro y plata en Atunsulla. En el plazo de un decenio los 80 mitayos que normalmente se distribuían a Atunsulla pasaron a ser 20, y las escaseces de mano de obra barata dejaron en decadencia a minas que antes eran prósperas [53]. Las autoridades coloniales reforzaron la leva de mano de obra mediante la extensión del ámbito geográfico de las mitas mineras de Huamanga a otras provincias y el mantenimiento de los cupos de la mita por encima de las proporciones que imponían las revisitas. Pero esas medidas no podían aplazar indefinidamente la aparición de una escasez de mitayos y una mayor dependencia respecto de trabajadores voluntarios, más caros. A fines del siglo XVI, la producción excedentaria de Huancavelica y la abundancia de la oferta de mano de obra facilitaban la disminución del número de mitayos para atender a la concurrencia de empresas y la reducción de las poblaciones de las comunidades. Pero para los decenios de 1610 y 1620, los mineros estaban empeñados en una batalla perdida de antemano para mantener e imponer grandes cupos de mitayos. La mita de Huancavelica bajó a 1.400 trabajadores en 1630 (véase el cuadro 5.1), pero las autoridades no esperaban que se presentase al trabajo más de la mitad de ese número [54].

Cuadro 5.1

ASIGNACIONES DE MITAYOS A HUANCAVELICA, 1575-1645

	1577	*1590*	*1604*	*1618*	*1630*	*1645*
Mitayos	3.280	2.274	2.400 [a]	2.200	1.400	620

[a] Comprende un complemento de 800 mitayos con el que se revisó el cupo inicial.

Fuente: Lohmann, *Las minas*, 103, 145, 178, 186, 253, 284, 331.

52 ADA, Cabildo, Asuntos Administrativos, Leg. 64, Exp. 2, 1645, ff. 3 r-4 r, 5 r-v, 1 r-v.

53 AGN, Minería, Leg. 2, Ayacucho 1622, ff. 16 v-17 v, 76 r-v, 78 r; véase, asimismo, Ribera y Chaves, «Relación... de Guamanga», 193.

54 Véase Lohmann, *Las minas*, 103, 107, 120, 144 y 145, 160 y 161, 178, 185 y 186, 222, 242 y 243, 251 a 260, 284 y 285, nota 31 en 285; cf. Vargas, *Historia general*, 2:333 y 334 y 3: 27, 180 a 183.

Anteriormente, en 1618, el Virrey, Francisco de Borja y Aragón, había reconocido que la única forma de salvar la mina de Huancavelica era adoptar medidas drásticas. Conforme a su propio análisis de las revisitas, siete distritos rurales (seis de ellos en Huamanga) merecían una reducción de 800 mitayos, lo que reduciría el complemento total a menos de 1.500 trabajadores. Lo que era todavía más grave, los contingentes llegaban incompletos a las minas de mercurio, lo cual se había convertido en un problema grave que hacía que los cupos fueran más aparentes que reales. Pero, opinaba Borja, el déficit crónico «no es tanto por mortandad de yndios que aya quanto por aver desamparado sus rreduziones huyendo de las mitas y de seruiçios que les esta rrepartido». Tanto los kurakas locales como los corregidores y los clérigos tenían motivos para no enviar sino contingentes parciales y para proteger a los forasteros contra las obligaciones fiscales y laborales de sus comunidades de origen. También había otros intereses —vecinos y artesanos de las ciudades, ganaderos y agricultores, propietarios y administradores de haciendas, obrajes textiles y plantaciones de azúcar y de coca— que acogían a los migrantes que deseaban huir de las cargas del ayllu [55].

Para revitalizar la mita, Borja encargó un proyecto ambicioso que era irrealizable desde un principio. Don Alonso de Mendoza, corregidor de Huanta, levantaría un censo de todos los indios —visibles y escondidos, locales y forasteros— que hubiera en las ciudades, las fincas y haciendas, los obrajes, las comunidades y el campo de 12 distritos que debían mitayos a Huancavelica. Mendoza debía obligar a los forasteros a regresar a sus comunidades de origen, o si procedían de más de 20 leguas de distancia (entre 80 y 100 kilómetros), podía inscribirlos provisionalmente en la población tributaria del pueblo más cercano de los designados por Toledo. Aunque Borja afirmaría más adelante que había alcanzado su objetivo, y Mendoza logró extender las obligaciones de la mita y el tributo a unos cuantos indios más, el corregidor reconoció en seguida que la derogación generalizada de las pautas no oficiales de migración y mano de obra era política y económicamente inviable. Amenazados con la pérdida de sirvientes indios, varios «vezinos y moradores» de Huamanga manifestaron su oposición con «gran sentimiento[,] rrepresentando el daño yrreparable que se les seguia». Mendoza se retrajo de las ambiciosas propuestas de Borja, y al virrey no le quedó más remedio que acceder a una reforma más modesta. Mendoza inspeccionaría las fincas y las haciendas de la zona de la ciudad de Huamanga. Cuando lograse inscribir a sirvientes yanaconas, el corregidor obligaría a los pa-

[55] Véase AGN, DI, Leg. 4, C.65, 1619, ff. 1r-4r (2v respecto de la cita); Lohmann, *Las minas*, 251 a 260; Vargas, *Historia general*, 3:191.

tronos de los indios a entregar a un indígena al que le hubiera llegado su turno de mita o a pagar una suma por un trabajador que lo sustituyera[56]. Al final, el proyecto no representó ningún cambio de importancia. Huancavelica tendría que adaptarse a la escasez cada vez mayor de mano de obra barata causada por la reducción de las asignaciones de mitayos y por el acatamiento insuficiente de esos mismos cupos.

Análogamente, los tributos oficiales fueron reduciéndose cada vez más como fuentes de rentas o de capital. Para el decenio de 1600, la Corona había asumido el control de la asignación de tributos de las encomiendas a la muerte de los pensionistas. En 1625, el control de la Corona ya encauzaba las rentas de los tributos a la hacienda real y a un inca noble ausentista en cuatro de cada diez parroquias rurales[57]. Además, la reducción de los tributos regionales que bajaron de 85.000 pesos ensayados a unos 15.000 pesos en el decenio de 1630, redujo todos los ingresos de las encomiendas a proporciones modestas. Hacía sesenta años, cinco de los 23 repartimientos nucleares de Huamanga contenían más de 1.500 tributarios. Otros ocho tenían más de 700. O sea, que más de la mitad de los repartimientos habían generado rentas que oscilaban entre casi 3.000 y más de 10.000 pesos. Incluso después de las deducciones por concepto de salarios y gastos administrativos, una docena más o menos de familias de encomenderos podían contar, cada una, con tributos anuales netos por valor de varios miles de pesos. Para el decenio de 1630, las revisitas habían convertido esas pensiones en algo del pasado. Los tributos estaban siempre atrasados, y el encomendero que tenía derecho a una renta neta de varios centenares de pesos era un hombre de suerte[58].

[56] Véase, además de las fuentes citadas en la nota 55, AGN, DI, Leg. 4, C.65, 1619, ff. 4 v-9 v, 10 r-12 v (10 r respecto de la cita), 15 r-20 r, 21 v-22 r; *Memorias de los virreyes que han gobernado el Perú* (6 vols., Lima, 1859), 1:85 a 88.

[57] La Corona y el Marqués de Oropesa poseían derechos de tributo en 15 de las 38 parroquias rurales visitadas por el obispo de Huamanga. Esta cifra no comprende Parinacochas ni Andahuaylas, donde los dos aspirantes tenían derechos en 15 de las 23 parroquias rurales. Véase AGI, V, Lima, 308, descripción del Obispado de Huamanga, *passim*. Acerca del ausentismo entre los pensionistas de Huamanga, véase Fred Bronner, «Peruvian Encomenderos in 1630: Elite Circulation and Consolidation», *HAHR*, 57 (noviembre de 1977), 653. Acerca del marqués de Oropesa, véase Vargas, *Historia general*, 3:173 y 174. Véase una historia detallada del tributo indio en Ronald Escobedo, *El tributo indígena en el Perú (siglos XVI-XVII)* (Pamplona, 1979).

[58] Véase *Tasa de la visita general*, ed. de Cook, 260 a 264, 276 a 280, xxviii y xxix, xvii; BNP, B1441, 1634, ff. 78 v, 81 r-v, 86 v, 91 r, 101 r, 28 r, 29 r, 34 r-35 r, 46 r-47 r; B1505, 1644, f. 4 r-v; 14 v-16 r, 36 v; AGN, JR, Leg. 23, C.62, 1617, ff. 66 v-67 r, 79 v, 92 v-93 r, 124 r, 142 r-v.

Los indígenas no sólo redujeron la corriente de mitayos y de tributos a un mero goteo. Lo que quizá fuera peor era que sus tácticas judiciales imponían crisis y dislocaciones a unos colonizadores que nominalmente gozaban de cupos abundantes de tributo o de mano de obra. Como ya hemos visto, los pleitos hicieron que el obraje de la familia Oré tuviera que cerrar en 1584 y perturbaron el trabajo en un segundo obraje en 1601. La imposición de la mita o del tributo tropezaba siempre con la resistencia y la táctica jurídica de los campesinos. En 1607, cuando los soras seguían debiendo un gran tributo anual, su encomendero se quejaba de que los indios utilizaban una controversia en torno a las cuentas de tributarios como pretexto para no interrumpir el pago de miles de pesos[59]. Incluso después de que la decadencia demográfica y las peticiones de los indios redujeran la asignación inicial de trabajadores hecha por Toledo al obraje de Cajamarca la Vilcashuamán, el propietario seguía teniendo derecho a 60 mitayos. Pero hacia 1601 los indígenas de su encomienda, embrollados en constantes peleas en torno a las prácticas y las obligaciones laborales, frenaron temporalmente la producción al lograr que la audiencia de Lima cancelara totalmente la mita. Más tarde se volvieron a imponer las levas, aunque las revisitas las redujeron a la insignificancia. En 1642, los indígenas locales obtuvieron una orden (anulada ulteriormente) de cerrar el obraje. Para entonces, el nuevo propietario al igual que su predecesor, comprendía que la única forma de proteger la producción contra los pleitos de la comunidad era cultivar las relaciones directas con una clientela controlada de trabajadores dependientes[60].

Las consecuencias de la política judicial: la sociedad autóctona

La estrategia jurídica de los indios infligió considerables dificultades a muchos colonizadores, pero, sin embargo, tuvo consecuencias lamentables para la sociedad andina autóctona. Dados los graves conflictos en torno a las tierras, los kurakazgos y las cargas de la mita y el tributo que configuraban la vida del ayllu y la étnica, no se podía esperar que los indígenas limitaran la política judicial a las acciones de los campesinos contra la explotación colonial. Los pleiteantes andinos utilizaron sus derechos y sus conocimientos jurídicos para atacarse mutuamente, prác-

[59] BNP, B1505, 1644, f. 24 r.

[60] Los datos *supra* se pueden discernir en BNP, B1370, 1625, f. 1 r; Z313, 1616, ff. 164 v-165 v; Z351, 1616, ff. 662 r-v, 663 r, 668 v; AGN, DI, Leg. 6, C.113, 1646; BNP, B450, 1643, ff. 2 r-4 r; B164, 1640.

tica que dejó a la sociedad autóctona dividida y dependiente de las autoridades coloniales para resolver las controversias internas. Además, el acceso al poder y a las instituciones jurídicas de los españoles fomentó una cierta individualización, o privatización, de intereses y perspectivas por parte de los indígenas que adquirían títulos privados de tierras, obtenían exenciones legales de la mita o el tributo, actuaban como intermediarios en las relaciones del ayllu con los corregidores u otras fuerzas coloniales, etc. Al reforzar los enfrentamientos entre ayllus y etnías, y fomentar una dinámica de clase que vinculaba a los indios privilegiados a la estructura colonial del poder, un sistema operacional de justicia colonial debilitó la capacidad de las sociedades autóctonas para unirse y lanzar un ataque más ambicioso y radical contra la estructura de explotación como un todo. Una estrategia más fragmentada perseguía victorias más limitadas: las causas particulares de determinados grupos o personas indígenas. Y los indios fueron dependiendo cada vez más de las instituciones legales y los favores de sus explotadores para ganar esas causas, incluso cuando las controversias no afectaban más que a indios.

Para muchos grupos indígenas, las peleas más persistentes por tierras no se debían a las incursiones de los colonizadores, sino a las rivalidades con otros ayllus y grupos étnicos. Especialmente en regiones como las de Río Pampas o Huamanga-Huanta-Angaraes, la proliferación de grupos étnicos entremezclados generó conflictos seculares por tierras y pastos. Para resolver esas controversias hasta el siguiente estallido, los grupos locales podían recurrir a la guerra, a la negociación o a la apelación ante autoridades externas. El acceso a un sistema jurídico que se jactaba de resolver las controversias locales, probablemente las intensificara de hecho. Un grupo demasiado débil para ganar una batalla violenta, o para aceptar un *modus operandi* basado en los equilibrios locales de poder podía tratar de compensarlo mediante la obtención del apoyo legal de un magistrado español. Pero los grupos rivales, sobre todo si eran más fuertes, no podían renunciar sin más a sus propias reivindicaciones sencillamente porque sus enemigos tuvieran el título legal de los valiosos recursos. Estallaban constantemente controversias étnicas, y el grupo que podía respaldar sus reivindicaciones con precedentes legales siempre recurría a los tribunales coloniales para proteger sus intereses locales [61].

---

61 Véase un repertorio revelador de documentos sobre historiales de tierras de comunidades rivales en los registros de comunidades en RPIA, tomo 5, partida VI, 18 a 21; tomo 8, partida XL, 132 a 134; tomo 10, partida CXXIII, 404 a 409; tomo 10, partida CXL, 468 y 469; tomo 13, partida LV, 328 a 334; tomo 14, partida VI, 39 a 60; tomo 21, partida XLVII, 457 a 469. Véase, asimismo, AGN,

Incluso en el seno de un mismo grupo étnico, el acceso a las instituciones jurídicas fomentaba conflictos que socavaban la autoridad y la cohesión internas del propio grupo. La sucesión a las principales jefaturas siempre había constituido un proceso difícil y espinoso en las sociedades andinas. Los posibles herederos de un kurakazgo casi siempre comprendían varios rivales entre los hijos, e incluso los sobrinos o los hermanos del jefe saliente [62]. Como cada kuraka principal se identificaba más estrechamente con uno de los diversos ayllus que constituían una comunidad o un grupo étnico, su autoridad práctica y su aceptación por todos los ayllus de su dominio dependía de su habilidad política y de que satisfaciera las expectativas populares [63]. Las identidades de los kurakas principales tenían consecuencias económicas cruciales, dado que los kurakas supervisaban la distribución de las cargas de la mita y el tributo entre los diversos ayllus. Las rivalidades endémicas entre los distintos aspirantes podían intervenir en esas divisiones sociales y desgarrar a una comunidad o un grupo étnico. En más de un caso, la guerra civil consiguiente llevó a «muchos muertes y desgracias» entre los «hermanos» enfrentados [64].

Al ofrecer a los aspirantes derrotados un instrumento con el que subvertir el *statu quo*, el acceso a los jueces coloniales mantenía vivas las controversias y la polarización locales, y dejaba a los jefes étnicos en una situación de dependencia del poderío español para apoyar su condición incluso ante sus parientes locales. Dos soras que eran primos resucitaron una polémica entre sus padres respectivos hasta que el agresivo pretendiente desplazó a su primo como kuraka en 1594. Don Juan Llanto, el jefe de los angaraes, se quejaba de que su sobrino, fuente de problemas para los notables locales desde el decenio de 1570, había solicitado «el favor... del corregidor y escrinaro». Con su ayuda, el advenedizo había logrado que se sustituyera a dos jefes y había amenazado con hacerle lo mismo a su tío. La consiguiente «rrebuelta sobre los cacicazgos» hizo ir a Llanto a Huamanga en 1589 a encargar a un abogado que expusiera su caso ante la audiencia de Lima. En Huanta, un con-

---

DI, Leg. 6, C.107, 142, ff. 16 r-v, 32 r; Tierras de Comunidades, Leg. 3, C.19, 1806, ff. 40 r-43 r, 46 r-47 v; ADA, PN, Soria 1589, f. 65 v.

Todavía no disponemos de un estudio de las condiciones que tendían a favorecer o a socavar un *modus vivendi* más o menos estable en las zonas con diversidad étnica. Las investigaciones de John Earls al sur del Río Pampas representarán una contribución importante a este difícil tema.

[62] Véase Rostworowski, «Succession», 417 a 427; Rostworowski, *Curacas y sucesiones*, y las fuentes citadas en las notas 64 y 65, *infra*.

[63] Murra, *Formaciones*, 193 a 223, esp. 221, 223; BNP, A387, 1594, f. 2 r; YC, vol. 5, ff. 62 v, 63 r (pagos de tributos por ayllu y señor étnico).

[64] ADA, PN, Peña 1596, f. 137 r. Cf. Soria, 1589, f. 67 r.

flicto sucesorio se convirtió en algo tan sangriento y costoso que los tres rivales, cada uno de ellos respaldado aparentemente por muchos seguidores, convinieron en 1596 en aceptar una tregua frágil. Descubrieron que pleitear «no tiene fin» y cargaba a los ayllus de Hurin Acos de costosos pagos legales y viajes a Lima [65].

La autoridad judicial española se convirtió en una importante fuerza interna utilizada por los indios contra sus propias autoridades. Al obtener el favor de los jueces españoles se quejaba amargamente un indígena lucanas, un «yndio tributario, haziéndose curaca rreseruaua a todo su pueblo de las minas y de los seruicios personales cin citalle al cacique principal administrador» [66]. Un campesino enfermo, a quien sus kurakas habían ordenado pagar tributo y servir en la mita recurrió al defensor de indios para que apelase al corregidor, que rescindió las órdenes de los jefes. Cuando don Bernabé Sussopaucar pasó de los cincuenta años de edad logró que el corregidor de Lima promulgase una orden por la que lo eximía del tributo y la mita. Sus jefes insistieron en que el rico indígena, que era un pequeño señor y tenía títulos particulares de tierras de regadío, contribuyese a las cargas de la mita de la comunidad. Don Bernabé respondió con la obtención de una disposición virreinal en la que se amenazaba con deponer a los kurakas si persistían. El ayllu Anta de Huamanguilla comprendía varios indígenas ricos que, como descendientes étnicos de los incas, gozaban de la exención legal de la mita y el tributo. Los kurakas superiores, especialmente los de los ayllus más poderosos, veían mal los privilegios y la riqueza de los incas. Incluso cuando era un anciano, se quejaba un descendiente de los incas, «le compelian a [servir en] la dha mita o que mingase [contratar a] persona en su lugar». Al obtener una ordenanza del Virrey, presentársela al corregidor y obtener su promesa pública de imponer el respeto de la orden, los descendientes de los incas podían defender sus ventajas económicas [67].

De hecho, las autoridades legales españolas alentaban a los indios a crearse intereses y privilegios individualizados que los protegían de la suerte asignada a los campesinos más pobres. La inmunidad legal res-

---

65 BNP, A371, 1594; ADA, PN, Soria, 1589, ff. 67 r-71 r (67 r respecto de las citas de Llanto); Peña, 1596, f. 137 r. Cf. Cárdenas, 1585, f. 144 v.

66 Poma de Ayala (1615), *Nueva corónica*, 974. El ejemplo procede de Sancos, al sur del Río Pampas. Cualesquiera sean los problemas con la caracterización general de Poma, mis investigaciones tienden a confirmar la veracidad de Poma cuando cita personas concretas o acontecimientos específicos de Huamanga.

67 Véase «Información presentada ... en nombre de Juan Mocante», incluida en BNP, B856, 1616; AGN, DI, Leg. 6, C.107, 1642, ff. 8 r-v, 16 r-v, 27 v-28 r; Leg. 6, C.109, 1643, ff. 1 r-4 v respecto de la cita (cf. Leg. 6, C.108, 1643, f. 1 r).

pecto de la mita o el tributo permitía a los funcionarios municipales y eclesiásticos, a los descendientes de los incas y a los artesanos eludir cargas que empobrecían a sus parientes [68]. La dependencia respecto de las autoridades coloniales para defender la condición de un kuraka, o para proteger a éste contra la responsabilidad personal por las obligaciones de mita y tributo de sus ayllus, alentaba a los señores indígenas a elaborar acuerdos privados que eran beneficiosos para las prácticas de explotación de los funcionarios locales. Esos acuerdos permitían al jefe evitar los malos tratos físicos, los encarcelamientos y las confiscaciones de bienes que padecían los kurakas de contribuyentes «delincuentes», obtener la ayuda que necesitaba en sus esfuerzos por sabotear las levas de mano de obra y los tributos patrocinados por el Estado, y mediar en las relaciones entre indígenas y blancos, que resultaban lucrativas para todas las élites cooperantes [69]. Las composiciones de tierras periódicas añadían más incentivos a un proceso de privatización por el que las élites indias podían diferenciarse de sus parientes más pobres. Legalmente, el juez de una composición podía vender todas las tierras de una comunidad consideradas «excedentarias» a quienes pidieran un título de propiedad privada. Pero las composiciones también permitían a los indios ricos comprar las tierras subastadas, y a los kurakas «privatizar» sus derechos tradicionales de uso de las tierras. Los jefes de Huamanga reaccionaron agresivamente a la oportunidad; uno de los señores se convirtió en un terrateniente espectacular al enumerar más de 70 parcelas, por un total de miles de hectáreas, que «siempre las he poseído desde mis antepasados» [70].

Es dudoso que un señor pudiera emancipar verdaderamente *todos* esos recursos de las reivindicaciones tradicionales de la sociedad del ayllu, si deseaba mantener su posición local y movilizar mano de obra que le trabajase las tierras. Pero el título individual le permitía empezar a superponer derechos de propiedad privada sobre un dominio que tradicionalmente correspondía al ayllu. Un indio que tuviera títulos individuales de propiedad de tierras podía venderlas como propiedad suya, y proteger los bienes raíces contra las usurpaciones que amenazaban a todas las pro-

---

[68] Véase Spalding, *De indio a campesino,* 72 a 85, esp. 77, 82 y 83.

[69] Véase *ibid.,* 77 a 79, y la nota 24, *supra.*

[70] BNP, A387, 1594, f. 2 r-v (2 v respecto de la cita). Las parcelas ascendían en total a 1.650 *topos,* medida andina que variaba según las circunstancias ecológicas que afectaban a la productividad. Una venta de 27 topos por el mismo jefe correspondió, según la medida española, a 30 fanegadas (casi 90 hectáreas). Con esa proporción, las posesiones del jefe ascenderían en total a 5.000 hectáreas. *Ibid.,* f. 4 r-v. Véase, asimismo, AGN, DI, Leg. 6, C.107, 1642, ff. 16 v-20 r, 25 v, 27 r-v.

piedades colectivas del ayllu. Como decía una petición que obtuvo éxito: «las dhas tierras [no son] comunes, sino [propiedades] particulares suyas de que no pueden ser [los peticionarios despojados]»[71].

El éxito mismo de los indios en la utilización de las instituciones jurídicas españolas creó fuerzas en la vida y las luchas cotidianas que socavaron la posibilidad de organizar un movimiento más amplio, más unificado e independiente en pro del campesinado. En primer lugar, la política judicial reforzó unas divisiones sociales costosas por ayllus, etnias e incluso clases. Los acuerdos notariales entre jefes de distintas etnias demuestran que la sujeción común a la mita y el tributo engendró esfuerzos por unir a grupos diversos con intereses y problemas comunes[72]. Pero, como ya hemos visto, en la práctica la táctica jurídica también podía enfrentar a indios entre sí. Los grupos étnicos se combatían por las tierras, las élites rivales se enfrentaban por lograr el reconocimiento de kurakazgos, y los indígenas buscaban individualmente medios de acumular y proteger riquezas y privilegios. Durante una revisita de los chancas, todos los ayllus compartían el mismo interés por corroborar afirmaciones de fallecimientos que rebajaban su cupo colectivo de tributo y mita. Pero un juez español muy hábil para polarizar las constantes peleas que plagaban una jerarquía de rangos de ayllus y kurakas descubrió centenares de defunciones «falsas» (es probable que las técnicas de los magistrados visitadores españoles comportaran la búsqueda y el interrogatorio de posibles delatores que, al verse amenazados de castigos u ofrecidos una recompensa, podían revelar un secreto local, o por lo menos un secreto que afectara a «otros» ayllus o grupos de parentesco. Armado con una o más de esas «cuñas», un investigador hábil podía pasar a tratar de explotar las rivalidades y las divisiones internas y las divisiones de lealtades para romper el muro de secreto de la comunidad o el grupo étnico)[73].

En segundo lugar, una estrategia de defensa que dependía de las instituciones coloniales para resistir a la explotación vinculó a los indígenas con más eficacia que nunca al poderío hispánico. Los indios que eludían o reducían las cargas de la mita, o protegían sus tierras, o legalizaban

---

[71] AGN, DI, Leg. 6, C.107, 1642, f. 14 r.

[72] ADA, PN, Cárdenas, 1585, ff. 110 r-112 v; Soria, 1589, ff. 302 r-303 v.

[73] AGN, DI, Leg. 3, C.50, 1606, ff. 86 v («discordia entre los caciques»), 90 v-91 r (jerarquía escalonada). Mis comentarios sobre las técnicas de los magistrados-investigadores son especulaciones basadas en las descripciones de los métodos utilizados por los investigadores de la idolatría de principios del siglo XVII. Véase una visión reveladora, aunque de fuera de la región de Huamanga, en Arriaga (1621), *La extirpación*, esp. 133, 138. Véase, asimismo, de Huamanga, Albornoz (*circa* 1583), «Instrucción para descubrir», 38.

reivindicaciones poco claras a la condición de kuraka por la «gracia» de los poderosos colonizadores que utilizaban las normas, oficiales y oficiosas, de la dominación hispánica para defenderse. Esas normas exigían la aceptación de las relaciones coloniales, que a fin de cuentas empobrecían al campesinado andino. Los indios que obtenían victorias importantes, pero limitadas, mediante la obtención del favor de los colonizadores y sus instituciones tenían un cierto interés en evitar los desafíos generales a la autoridad, que provocaban castigos o la revocación de lo que habían logrado. Además, la política judicial fomentaba lealtades entre las élites indias y los patronos-aliados hispánicos que tenían consecuencias peligrosas para el campesinado. Con el tiempo, los medios por los que los ayllus combatían a las extracciones patrocinadas por el Estado fomentaron alianzas que asimilaron a las élites autóctonas a la estructura colonial del poder, sustituyeron las antiguas cargas «legales» por una explotación ilegal y diferenciaron las perspectivas y los intereses de las élites autóctonas —como clase ascendente— de los campesinos [74].

La estrategia jurídica elaborada para 1600 era lógica en su momento, dada la derrota de la visión radical del Taki Onqoy, la disminución de la población y la riqueza del ayllu, la extensión de las avanzadillas del poder colonial por todo el campo y la posibilidad de mermar auténticamente la carga más odiada y temida de los indios, la mita colonial. La utilización agresiva del sistema colonial de justicia, complementada con la «pereza» [75], las fugas y las formas anónimas de sabotaje (poblaciones escondidas, incendios misteriosos) [76] brindaba medios «realistas» de resistencia. Al dominar el arte de la política judicial, los grupos étnicos, los ayllus, e incluso los particulares, ganaban batallas en torno a cuestiones urgentes de la vida cotidiana, como la mita, el tributo y los derechos a las tierras.

---

[74] Este proceso era parcial y contradictorio, debido en parte a que a veces los vínculos de clase y raciales actuaban de forma contradictoria. Pero, no obstante, era muy real, y servía para integrar a las élites autóctonas con más eficacia en el mundo del poder español. Véase el capítulo 7, *infra,* y para un comentario más general, Spalding, *De indio a campesino,* 31 a 87, 147 a 193.

[75] Véase Ribera y Chaves (1586), «Relación ... de Guamanga», 185 y 186, una caracterización frecuente; BNP, Z1124, 1631, ff. 427 r-485 r, donde hay registros de días de trabajo perdidos en una hacienda «porque no ubo gente»; en Poma de Ayala (1615), *Nueva corónica,* 529 y 530 hay una anécdota reveladora acerca de un español tímido que no podía hacer que los indios lo sirvieran.

[76] Acerca de los incendios, BNP, B1441, 1634, ff. 27 v, 28 v; Z1124, 1631, ff. 481 v, 518 v, 543 r. Véase un tratamiento más importante de formas anónimas o encubiertas de protesta como resultado normal de una sociedad aparentemente deferente en E. P. Thompson, «The Crime of Anonimity», en Douglas Hay y otros, *Albion's Fatal Tree: Crime and Society in Eighteenth-Century England* (Nueva York, 1975), 255 a 308.



El rey como proveedor de justicia. Poma de Ayala se imagina a sí mismo presentando su «carta» ilustrada al Rey de España. Hipotéticamente, el Rey leería el tratado y adoptaría las reformas propuestas por Poma para poner fin a los abusos de los colonizadores. La carta, que tenía 1.200 páginas de largo, fue descubierta por [illegible]rd Pietschmann en la Biblioteca Real de Copenhague en 1.908.

Pero, a otro nivel, el éxito de los indígenas les costó muy caro. Desde el punto de vista de la clase dominante de una sociedad, un sistema de justicia funciona eficazmente si representa un pacto entre grupos sociales y particulares de no hacerse la guerra por sus diferencias, sino solventar los conflictos en el marco de las normas establecidas por las fuerzas dominantes de esa sociedad. Naturalmente, el utilizar las normas o las instituciones establecidas en beneficio propio no significa por sí solo que no exista la voluntad de utilizar la fuerza o de organizar estrategias más radicales. Pero en la medida en que la dependencia en un sistema jurídico se convierte en una estrategia dominante de protección para una clase o un grupo social oprimidos, puede socavar la posibilidad de organizar un ataque más ambicioso encaminado a derrocar la estructura explotadora en sí. Cuando ocurre esto, un sistema de justicia que funcione contribuye a la hegemonía de una clase dominante. Eso fue lo que ocurrió, por lo menos en Huamanga, a principios del siglo XVII. Para esas fechas, los movimientos religiosos subversivos no hablaban ya de eliminar la sociedad ni el poderío hispánicos, sino simplemente de resistir a la cooperación con los españoles «sino es por fuerça»[77]. La lucha de los indios por la justicia española sometió a muchos colonizadores a presiones y dificultades, e incluso obligó a algunos de ellos a buscar otros medios de extraer mano de obra y ganancias. Pero lo que no podía hacer era desafiar al colonialismo en sí. La justicia española, en algunos casos y en torno a algunas cuestiones, favoreció a los indígenas contra sus opresores. Pero, por eso mismo, puso en marcha unas relaciones que sostuvieron el poder colonial, debilitaron la capacidad del campesinado para la resistencia independiente y arraigaron la explotación en la trama duradero de la sociedad andina[78].

[77] BNP, B54, 1609, f. 26 r; Stern, «Las ideologías nativistas», 26.

[78] Toda comprensión de la legalidad y la ética como instrumento de la hegemonía de una clase dominante se ve beneficiada por la obra pionera de Antonio Gramsci. Véase, especialmente, «El Estado y la sociedad civil», en Gramsci, «Selección de los cuadernos de prisión». Debe señalarse, no obstante, que Gramsci elaboró el concepto de hegemonía con referencia a las sociedades capitalistas modernas. Véase un tratamiento importante del significado social de la «justicia» o el derecho en otros tipos de sociedades en Douglas Hay, «Property, Authority and the Criminal Law», en Hay y otros, *Albion's Fatal Tree,* 17 a 63; Genovese, *Roll, Jordan, Roll,* 25 a 49.

Entre las obras recientes que aclaran las pautas de gobernación y «legitimidad» en las relaciones entre los campesinos y el Estado figuran James C. Scott, *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in East Asia* (New Haven, 1976), y en Hispanoamérica, William B. Taylor, *Drinking, Homicide and Rebellion in Colonial Mexican Villages* (Stanford, 1979), esp. 128 a 145, 168 a 170; John Leddy Phelan, *The People and the King: The Comunero Revolution in Colombia, 1781* (Madison, 1978).

6. La economía política de la dependencia

El secreto de que un sistema de explotación sea duradero es, por una parte, su capacidad para organizar la coacción en favor de los que mandan y, por la otra, su capacidad para hacer que los explotados «necesiten» a sus explotadores. Por una parte, la violencia coactiva equipa a los dirigentes de la sociedad para castigar la desobediencia de las normas y las instituciones principales. Por la otra, la dependencia promueve el consentimiento «voluntario» en las relaciones de opresión. En la medida en que los explotados dependen de sus opresores para la satisfacción de sus necesidades básicas, deben aceptar, o incluso iniciar, relaciones obligatorias que los someten a la continuación de la explotación. La sutil coerción de la dependencia complementa la coerción descarada de la fuerza, y las relaciones extractivas adquieren más complejidad. En una sociedad capitalista industrial, por ejemplo, la dependencia económica de los proletarios es tan extrema que los empresarios no necesitan recurrir a compulsiones extraeconómicas para encontrar obreros. Basta con la presión de la necesidad económica para llevar a hombres y mujeres a presentarse «voluntariamente» a la explotación. La mano de obra libre, aislada del acceso a los medios de producción, no tiene más alternativa que vender su fuerza de trabajo a los productores capitalistas, a cambio de un salario con el que pagarse la subsistencia (la aparición de amplios programas de bienestar social en algunos países no ha establecido otras estrategias posibles de subsistencia para una proporción suficiente de la población como para modificar el régimen general de la dependencia respecto del trabajado asalariado).

En Huamanga, en cambio, el régimen colonial consolidado por Toledo asentaba sus premisas en la explotación de ayllus y comunidades económicamente autónomos. Eso significaba que las compulsiones extraeconómicas, comprendida la fuerza física, desempeñaban un papel destacado como activadoras indispensables de las relaciones extractivas. Como ya hemos visto, los tributos y las mitas patrocinados por el Estado, y las actuaciones extralegales impuestas por los corregidores y las personalidades con poder local tropezaron con una resistencia terca que no se podía superar sino con fuertes medidas coercitivas. Con el tiempo, naturalmente, el control del poder y de la violencia realzó la capacidad de las élites coloniales para crear dependencias que sometieron a los indios a una obediencia más «voluntaria». Los funcionarios de los pueblos indios mantuvieron puestos políticos sometidos a la aprobación del Estado colonial; los ayllus y las comunidades recurrieron a las instituciones jurídicas españolas como fuentes de protección; los indios paganos aplacaron a los clérigos católicos que mediaban en las relaciones con los poderosos dioses españoles. Esas dependencias «extraeconómicas» incrementaron el arsenal de los colonizadores con instrumentos más sutiles de disciplina. Pero si bien no erosionaban la autonomía material de los campesinos, tampoco sirvieron de mucho para hacer que el proceso *económico* de explotación fuera más sutil. La dinámica esencial en la que se basaban las instituciones de Toledo siguió siendo política: la movilización reiterada de una fuerza superior, en forma descarada o sutil, para extraer coercitivamente tributos y levas de mano de obra de un campesinado económicamente independiente.

Pero también hemos visto que para principios del siglo XVII, los indios adquirieron conocimientos cada vez mayores, que les permitieron eludir determinadas presiones coercitivas. En un contexto de descenso demográfico, la resistencia india —fugas, subterfugios y una hábil política judicial— invalidó las mitas y los tributos patrocinados por el Estado, que habían alimentado la prosperidad de fines del siglo XVI. De hecho, se hubiera podido esperar que la rápida decadencia de los tributos y las levas de mano de obra legales hubieran hundido en la depresión a la economía comercial de Huamanga.

Pero la economía colonial de Huamanga no cayó en una decadencia prolongada hasta mucho más avanzado el siglo XVII. De algún modo, los empresarios de principios del siglo XVII encontraron otros medios de explotar a la mano de obra sin depender tanto de la generosidad ni del poder coercitivo del Estado colonial. En muchos casos, no necesitaban aplicar ninguna coerción en absoluto para atraer trabajadores. Para comprender el porqué de esto tendremos que considerar las fuerzas económicas desencadenadas por la reorganización de Toledo. El régimen

revitalizado de fines del siglo XVI impuso al campo indio unas exigencias muy grandes, acompañadas por una comercialización creciente de las relaciones sociales. Esa combinación tendió a debilitar la autonomía de las economías locales, a aumentar las necesidades y las obligaciones económicas de los indios y a estimular un cierto grado de diferenciación interna en ricos y pobres. Para 1600 un sector cada vez mayor de ayllus y hogares pobres no tenían más remedio que recurrir al trabajo asalariado ocasional para cubrir sus obligaciones monetarias y para compensar las deficiencias de la subsistencia. Además, números cada vez mayores de indios decidían escapar totalmente de las pesadas cargas de la vida del ayllu y emigrar a nuevos contextos de vida y de trabajo. En ambos casos, los pobres y los emigrados solían tener pocas opciones aparte de la de presentarse «voluntariamente» a la explotación por parte de los colonizadores más ricos, que, es de suponer, daban a sus clientelas tierras, subsistencia, salarios y protección. En este capítulo se estudia cómo surgieron esas dependencias, que permitieron eludir una crisis de la economía comercial en los años de 1600 a 1640.

Los orígenes del problema laboral

La crisis de las instituciones oficiales del Estado se debió a dos elementos. En primer lugar, los indios concibieron medios de debilitar las instituciones iniciadas por Toledo. A principios del siglo XVII, en un contexto de demografía decadente y emigración considerable de las comunidades, una política judicial agresiva permitió a los grupos indios reducir el fondo legal de tributos y levas de mano de obra a una escala mucho menor. Además, los indios tendían a dislocar los cupos restantes en cuanto podían. Los trabajadores huían del trabajo en las minas; los ayllus respaldaban el no acatamiento con tácticas jurídicas dilatorias; los jefes conspiraban con los corregidores para sabotear la imposición de los tributos y las mitas legales, y las comunidades pleiteaban para cerrar los obrajes con mano de obra mitaya (véase el cap. 5).

En segundo lugar, las tendencias económicas y demográficas aumentaban la demanda de mano de obra explotable. La prosperidad comercial y minera de Huamanga alentaba a los productores a ampliar las empresas agrícolas, ganaderas, manufactureras, artesanales, mineras y comerciales. Por añadidura, las zonas económicas dinámicas, como las ciudades de Huancavelica. Huamanga y Castrovirreyna, y determinados distritos de Angaraes-Huanta-Vilcashuamán atraían una corriente de buscadores de fortuna y de productores independientes. La llegada de migrantes se sumaba al crecimiento natural de una población española y mes-

tiza menos susceptible que la india a la muerte causada por microbios de origen europeo o por el exceso de trabajo y los malos tratos. Para principios del siglo XVII, una masa creciente de miles de españoles y mestizos aspiraba a explotar la mano de obra india y a beneficiarse de la expansión de la economía [1].

La disminución de la oferta patrocinada por el Estado de mano de obra y tributos ocurría, pues, en una época en que las fuerzas económicas y demográficas acrecentaban la sed de mano de obra del sector español y mestizo. Una diminuta élite de 30 ó 40 personas se apoderaba de la mayor parte de un patrimonio regional en descenso (véase el capítulo 4). Incluso para la alta élite, este patrimonio era cada vez menos suficiente para sostener unas empresas en expansión o para aportar rentas para la inversión, y un sector creciente de élites menores, aspirantes y pequeños productores quedaba excluido de las mayores partes de las levas estatales de mano de obra y de los tributos desde un principio. Una de las primeras revisitas de la región, hacia 1599, redujo la asignación de la mita de plaza de 98 vecinos no importantes de Huamanga, muchos de ellos agricultores, a sólo un indio cada uno [2]. Un agricultor modesto que dependiera del trabajo durante todo el año de dos o tres mitayos no podía absorber fácilmente una reducción de uno o dos trabajadores. Al igual que las altas élites, buscaría otros medios de conseguir mano de obra que le salvara de reducir sus operaciones.

Alternativas y soluciones

Las adaptaciones disponibles para aliviar la escasez eran diversas y bien conocidas. En tiempos de auge, las mitas y los tributos legales, complementados por las exacciones extralegales de los corregidores y otros funcionarios [3], habían aportado cantidades enormes de mano de obra, bienes y rentas en dinero a una economía comercial en expansión. Pero los colonizadores nunca habían confiado exclusivamente en la mita, los tributos ni las coacciones extralegales de los funcionarios. Habían com-

---

[1] Véanse informes sobre las poblaciones española y mestiza, y su concentración en las zonas dinámicas de Huamanga, en AGI, V, Lima, 308, descripción del Obispado de Huamanga, 1624-1625; Vázquez (1629), *Compendio*, 486, 491, 503. Véase, asimismo, Vargas, *Historia general*, 3:116 y 117.

[2] BNP, A18, 1599, respecto de la distribución de los mitayos.

[3] Prefiero calificar a muchas de las exacciones de «extralegales», en lugar de ilegales, porque su condición de formalmente ilegales se veía atemperada por la aceptación tácita a todos los niveles de autoridad legal, de una cierta adquisitividad por parte de los funcionarios. Véase Lohman, *El corregidor*, 293 a 306; Pheland, *The Kingdom of Quito*, 145, 320 a 337.

plementado su acceso a la mano de obra y los productos excedentes con toda una gama de relaciones alternativas: la esclavitud de los africanos y en algunos casos de indios extranjeros, la servidumbre personal impuesta a los yanaconas y otras personas dependientes y los contratos o acuerdos de trabajo asalariado durante períodos variables de tiempo.

Esas relaciones habían surgido en la «sociedad civil» como expresiones de relaciones y coacciones «privadas» relativamente exentas del patrocinio directo de la estructura política oficial del Estado. La mita y el tributo funcionaban como instituciones oficiales de extracción; su dinámica misma vinculaba constantemente al explotador y los explotados a la autoridad legal coercitiva de un Estado central fuerte. La esclavitud, el señorío personal y la mano de obra contratada, por otra parte, vinculaban directamente a los explotadores y los explotados. El Estado colonial, en diferentes momentos y en diferentes grados, sancionaba legalmente, fomentaba e incluso pretendía regular esas relaciones. Pero la iniciación, la dinámica interna y la importancia socioeconómica de esas relaciones reflejaba más la iniciativa privada o extraoficial que los edictos estatales [4].

Mientras la mita aportó mano de obra abundante y barata su éxito limitó a un nivel auxiliar el atractivo de otros tipos de sistemas laborales posibles. Los africanos eran relativamente caros, y su adquisición justificable sobre todo por motivos de prestigio social y para desempeñar puestos que requerían una capacitación, productividad o confianza especial por parte de unos esclavos étnicamente aislados [5]. Los yanaconas tenían más peso económico y demográfico, especialmente en la agricultura y la ganadería. No hacía falta dinero para comprarlos y podían aprender a realizar las tareas que requerían conocimientos andinos o hispánicos. Pero la posibilidad de obtener periódicamente mano de obra de refresco durante períodos limitados de tiempo reducía la utilidad de las relaciones a largo plazo con personas dependientes que exigían tierras, bienes y un trato razonable por su trabajo, que a juicio de los españoles muchas veces realizaban con negligencia. Es probable que

---

[4] Respecto de los primeros tiempos y la evolución de la esclavitud, el yanaconaje y determinadas formas de «trabajo asalariado» en Huamanga y en otras partes, véase el capítulo 2, *supra;* Lockhart, *Spanish Peru,* esp. 171 a 205, 219 y 220; Bowser, *The African Slave;* Villarán, *Apuntes,* esp. caps. 2 a 5; Rolando Mellafe, «Evolución del salario en el virreinato peruano», *Ibero-Americana Pragensia,* 1 (Praga, 1967), 91 a 107.

[5] Sobre el uso de negros especializados en unos cuantos cargos especiales en las minas, véase AGN, Minería, Leg. 11, Huancavelica, 1562-1572, ff. 258 r-v, 635 r-v; cf. Rolando Mellafe, *Breve historia de la esclavitud en América Latina* (México, 1973), 94 a 96. Sobre las ventajas de los africanos aislados étnicamente, véase Lockhart, *Spanish Peru,* 181; Bowser, *The African Slave,* 79. Acerca de los costas de los negros, Bowser, *The African Slave,* 11, y el Apéndice B.

en las grandes haciendas propiedad de hombres y mujeres poderosos, los yanaconas residentes representaran en el siglo XVI una fuente numéricamente modesta, aunque indispensable, de mano de obra [6]. La disponibilidad de mano de obra mitaya limitaba análogamente la demanda de trabajadores asalariados. Los centros mineros dinámicos, como Huancavelica y Castrovirreyna atraían un río de mineros expertos que habían cortado o abandonado sus vínculos con sus comunidades de origen. Pero esos trabajadores ganaban salarios dobles que los mitayos, y si resultaban atractivos era fundamentalmente como complemento de la labor extractiva de los mitayos en vetas especialmente ricas, o para realizar tareas especializadas en otras fases del proceso de producción [7].

Lo que distinguía a los sistemas de trabajo en Huamanga a principios del siglo XVII no era la existencia de la esclavitud, el yanaconaje ni el trabajo asalariado, sino la importancia cada vez mayor de los tres sistemas en la producción. Incluso en las empresas en las que la mita seguía aportando la mayor parte de la fuerza de trabajo, la política judicial y los cambios en la demografía comunitaria hacían que las levas estatales de mano de obra se hubieran convertido en instituciones anticuadas del pasado, destinadas a declinar como fuente fiable de mano de obra. Las relaciones alternativas organizadas en la «sociedad civil», que cortocircuitaban la dependencia respecto del patrimonio estatal de mano de obra, representaban las fuerzas dinámicas y en crecimiento del futuro. Al crear una clientela extensa y variada de dependientes personales y trabajadores contratados, un colonizador podía proteger la producción contra las escaseces de mano de obra y las perturbaciones que acompañaban cada vez más a la mano de obra controlada por el Estado.

Por eso, incluso la esclavitud africana, relativamente cara en una economía de tierras altas en la que los beneficios dependían de grandes insumos de mano de obra barata, se convirtió en una fuerza económica importante para el decenio de 1600. El prestigio que tenía la posesión de esclavos siempre había garantizado una cierta demanda de negros, especialmente para los servicios doméstico y urbano. La idoneidad de unos africanos étnicamente aislados para los trabajos muy intensivos o especializados amplió el mercado, y en Huamanga prosperó un comercio animado de esclavos. En el siglo XVII, en el campo, había mano de obra

[6] Véanse los comentarios *infra* y las fuentes citadas en la nota 12.

[7] Acerca del vínculo entre la escala de beneficios y el acceso a la mano de obra mitaya barata, y la conveniencia de seguir disponiendo de mitayos incluso cuando los trabajadores voluntarios empezaron a desempeñar un papel mayor en la producción, véanse los comentarios sobre la mita y la rentabilidad en el capítulo 4, *supra;* Lohmann, *Las minas,* 286, 405. Cf. Brading y Cross, «Colonial Silver Mining», 559 y 560.

esclava salpicada por los viñedos, los centrales azucareros y las fincas de las zonas prósperas. Un censo levantado en Huancavelica en 1592 contó más de 240 esclavos en la ciudad. En algunas minas con grandes centros de refino, los esclavos podían alcanzar proporciones sorprendentes (aunque todavía modestas). En 1616, el copropietario de una mina-hacienda de Castrovirreyna tenía 18 esclavos para complementar el trabajo que hacían 52 mitayos [8].

Más impresionante que la difusión de la mano de obra esclava era la creciente importancia del yanaconaje en la agricultura, la ganadería, los obrajes e incluso la minería. Las condiciones de la servidumbre a largo plazo variaban mucho, incluso en el seno de cada empresa, pero normalmente implicaban una obligación por parte del amo de atender a la subsistencia y las necesidades de los indios dependientes mediante la concesión de derechos de los que solían formar parte tierras y un crédito salarial anual. A cambio, los yanaconas debían determinados servicios de trabajo a sus amos, quienes esperaban que los vínculos personales tuvieran precedencia sobre los vínculos del ayllu [9]. Pero en su trabajo y sus lealtades los siervos indios solían dar muestras del «descuido» y el sabotaje normalmente relacionados con la mano de obra dependiente. «Ya [hace] sinco años...», se quejaba el señor de un indígena especialmente inquieto, «poco mas o menos q siembra [para sí mismo] en mis tierras sin ayudarme en cosa» [10]. Además, si los créditos salariales acumulados por muchos yanaconas a lo largo de años no quedaban cancelados por las deudas y las ventas de artículos vendidos muy caros, podían constituir una carga [11]. Los datos sugieren que las élites y otros ciudada-

[8] Bowser, *The African Slave*, 94, nota 87 en 410; BNP, B890, 1616, ff. 1 r-2 v. Respecto de la notable presencia de negros y mulatos en Castrovirreyna, véase AGI, V, Lima, 308, descripción del Obispado, pág. 29 (de la copia en microfilm). Lorenzo Huertas Vallejos ha documentado un comercio muy animado de esclavos a fines del siglo XVI y principios del XVII en sus estudios de los archivos notariales de Huamanga (comunicación personal).

[9] Respecto de las tierras de los trabajadores agrarios «yanaconas», los sirvientes domésticos y los trabajadores especializados (plateros), protegidas específicamente en los contratos de arrendamiento de tierras hechos por los amos de los indios, véase ADA, PN, Padilla *1602*/1613, ff. 339 v-340 r; Palma, 1619, f. 441 r. Acerca de los créditos salariales, véase la nota 11 *infra*. Véase una panorámica reveladora de los derechos y las obligaciones del yanaconaje en Huamanga en AGN, DI, Leg. 4, C.65, 1619, ff. 20 r-24 r.

[10] ADA, PN, Navarrete, *1615-1618*/1627/1630, ff. 17 r-18 r donde hay muchos ejemplos de descuido o sabotaje por trabajadores dependientes en una hacienda (f. 18 v respecto de la cita).

[11] Sobre las cuentas comercializadas con yanaconas o dependientes indios a largo plazo, basadas en los créditos salariales contra las deudas, y la necesidad de imponer deudas y distribuir mercancías para evitar desembolsos excesivos de

nos importantes no recurrían al yanaconaje en gran escala si podían obtener levas de mano de obra por períodos de tiempo limitados, con menos obligaciones a largo plazo, de la mita, las levas extraoficiales organizadas por los funcionarios españoles o indios o por otros medios. En 1577, la finca rural de un vecino poderoso utilizaba la fuerza de trabajo de 27 campesinos de la comunidad, pero de sólo cinco yanaconas y cuatro vaqueros indios. Análogamente, en 1601, una asociación agrícola entre dos grandes locales había contado con mitayos para realizar por lo menos las tres cuartas partes del trabajo a jornada completa. En 1609 otra sociedad, en tierras lo bastante productivas para justificar la contratación de un administrador español, tenía sólo seis yanaconas en todas sus propiedades [12].

Pero, cualesquiera que fuesen las preferencias iniciales de la élite, la credibilidad cada vez menor de la mita y la gran demanda de mano de obra garantizaban que el yanaconaje se iría haciendo más atractivo. Claro que las personalidades secundarias con una influencia política modesta siempre habían tenido que buscar alternativas al patrimonio estatal de mano de obra. Para el decenio de 1600, las familias y las instituciones poderosas se estaban lanzando a la misma búsqueda. En 1618, la visita de una hacienda jesuita cerca de Huamanga contó 16 yanaconas, 11 de ellos cabezas de familia. Con sus parientes, los residentes «adscriptos» de la hacienda ascendían a 44 indios, de los cuales 32 estaban en edad de trabajar [13]. Aquel mismo año, las cuentas de la hacienda de una dama importante de Vilcashuamás identificaban a diez de sus 29 trabajadores como yanaconas. Lo que tiene igual importancia, la finca tendía a convertir a los 19 trabajadores restantes, técnicamente indios «de la comunidad» en residentes a largo plazo, cuyas vidas y relaciones laborales, en la práctica, se parecían a las de los yanaconas. De los 19 indios «de la comunidad», diez llevaban por lo menos dos años viviendo en la hacienda, y de estos últimos, probablemente seis llevaran viviendo en ella seis años o más [14]. Anteriormente, las estrategias laborales rurales se habían centrado en las levas de mano de obra para complementar un «núcleo» modesto de indios residentes. Ahora se había desplazado un tanto el centro de importancia hacia la ampliación del «núcleo» de tra-

---

dinero, véase BNP, Z323, 1616, f. 16 v; AGN, TP, C.311, 1636, f. 8 v; ADA, PN, Palma, 1609, f. 170 v; Navarrete, *1615-1618*/1627/1630, ff. 17 r-19 r.

[12] ADA, PN, Romo, 1577, ff. 331 v-332 v; Soria, 1593/*1601*, ff. 259 r-262 v; BNP, A18, 1599, anotaciones respecto de Alonso Gallardo (f. 2 r y folio suelto numerado 127 v); ADA, PN, Palma, 1609, ff. 170 v-171 v.

[13] AGN, DI, Leg. 4, C.65, 1619, ff. 18 r-20 r. He considerado que los niños de diez o más años de edad podían realizar un trabajo importante.

[14] ADA, PN, Navarrete, *1615-1618*/1627/1630, ff. 17 r-19 r.

bajadores residentes y la obtención de mano de obra externa no relacionada con la mita.

Las manufacturas de los obrajes pasaron por un desplazamiento análogo. A fin de contrarrestar los conflictos con las comunidades, que reducían o perturbaban las levas de mitayos, los propietarios tendían a atraer más a los indios del ayllu a la órbita del complejo del obraje. Mediante el asentamiento de indígenas en las tierras del obraje y la satisfacción de las obligaciones de tributo o de mita de esos indígenas, el empresario, de hecho, asimilaba a los indios del ayllu a una condición parecida a la de los yanaconas como dependientes con residencia indefinida [15].

Para 1620, los yanaconas habían llegado a ser una parte tan integrante de las estructuras sociales y económicas de Huamanga que no había ninguna autoridad que pudiera revisar el nuevo mapa demográfico. Toledo había aspirado a estabilizar la población de yanaconas mediante la legalización de vínculos formados mucho antes de su virreinato, pero también con la prohibición de adquirir más sirvientes, salvo que fuera con una licencia especial [16]. Para el decenio de 1600 un sector creciente de colonizadores secundarios y élites poderosas había adquirido grandes números de nuevos sirvientes indios, que ahora desempeñaban un papel más importante en la producción de alimentos, textiles y productos artesanales para las minas, las ciudades y las redes comerciales de Huamanga. Ese era el contexto en el que el Virrey Borja trató infructuosamente de reanimar la mita de Huancavelica en 1618 (véase el capítulo 5). El plan de reforma consistía en neutralizar el fondo demográfico para la mitad, en parte mediante el envío de yanaconas «nuevos» de vuelta a sus ayllus. En Huamanga, «viendo los vezinos y moradores... la gran descomodidad que se les seguia de averles de sacar de sus haciendas los yndios yanaconas», protestaron vociferantes. Borja aceptó con renuencia el consejo de su representante designado, don Alonso de Mendoza, de que legalizara los yanaconas (siempre que los amos pagaran la contratación de sustitutos de los sirvientes que se saltaban las obligaciones de mita de sus ayllus). Borja prohibió que se siguiera ampliando el yannaconaje, pero los españoles de Huamanga siguieron «ocultan todos

[15] Véase un caso bien documentado de una adaptación de ese tipo en los datos sobre el obraje de Cacamarca de Vilcashuamán, en BNP, B1370, 1625, f. 1 r; Z313, 1616, ff. 164 v-165 v; Z351, 1616, ff. 662 r-v, 668 v; AGN, DI, Leg. 6, C.113, 1646, ff. 164 v-165 v; Z351, 1616, ff. 662 r-v, 668 v; AGN, DI, Leg. 6, C.113, 1646; BNP, B450, 1643, ff. 2 r-4 r, B164, 1640. Véase una tendencia análoga a asimilar a los indios del ayllu a una situación parecida a la de los yanaconas en el caso de otro obraje de Huamanga con una historia de problemas laborales en BNP, B1485, 1600, ff. 338 r-v, 340 v, 341 r, 343 v.

[16] Villarán, *Apuntes*, 162 y 163.

los yndios [de la mita] q salen de guarcau^ca en estancias y haciendas... en todo este obispado» [17].

A fin de completar sus fuerzas ampliadas de sirvientes personales, los colonizadores de Huamanga recurrieron cada vez más a diversas formas de contratación de mano de obra. Dado el limitado número de posibles yanaconas, la gran competencia por conseguirlos y las obligaciones impuestas por unas relaciones señoriales de larga data, eran pocos los colonizadores de posición económica lo bastante alta como para utilizar esas relaciones de manera que pudiera satisfacer la mayor parte de sus necesidades de mano de obra [18]. El aumento del yanaconaje, y en menor medida de la esclavitud, amplió las fuerzas de trabajo «nucleares» adscriptas a diversos colonizadores, pero no bastó para eliminar la necesidad de más mano de obra del exterior.

Para completar la fuerza de trabajo necesaria y conseguir que en las temporadas más activas llegaran más trabajadores, los empresarios tendían a «alquilar» indios por períodos limitados de tiempo a cambio de una remuneración que solía incluir salarios en dinero. Por ejemplo, los documentos de un complejo azucarero correspondientes al decenio de 1630 evidencian que la única forma que tenía la hacienda de satisfacer su demanda fluctuante de mano de obra era mediante la contratación de trabajadores asalariados procedentes de las comunidades cercanas y de puntos más distantes. Los salarios de los indios, especialmente por cortar, transportar y moler caña de azúcar durante la zafra, representaban la inmensa mayoría de los gastos del administrador. Los administradores de un obraje reaccionaron al mercado en auge de textiles en el decenio de 1590 con la contratación de trabajadores indios por períodos que iban desde varios días hasta varias semanas o más, a fin de complementar su fuerza de mitayos y yanaconas. En los obrajes, al igual que en la agricultura, la decadencia de la mita realzó la importancia de los servidores personales y los trabajadores contratados. En la minería, que era una fuente clave de ingresos para toda la economía regional, la expansión de las relaciones laborales asalariadas desempeñó un papel crucial. Pese a la presencia de indios contratados, el auge minero de

[17] AGN, DI, Leg. 4, C.65, 1619, ff. 1 r-18 r (f. 10 r respecto de la cita sobre la «gran descomodidad»); AGI, V, Lima, 308, informe sobre la visita del obispo Verdugo, 1625, pág. 2 (de la copia en microfilm).

[18] La escasez de yanacones en relación con la demanda está indicada por el pago de miles de pesos para proteger a los sirvientes en una hacienda azucarera contra las pretensiones de los mineros de Huancavelica. BNP, Z1124, 1631, ff. 488 v, 496 v, 497 r. Considérese también el comentario de que los españoles «les prometen montes de oro» para conseguir sirvientes. AGI, V, Lima, 308. Informe sobre la visita del obispo Verdugo, 1625, pág. 2 (de la copia en microfilm).

Huamanga en el último cuarto del siglo XVI se había basado sobre todo en la fuerza de trabajo de grandes contingentes de mitayos. Hacia 1630 las mitas para las minas habían bajado mucho, y se estaba ampliando el mercado de trabajadores especializados que cobraban sueldos dobles que los de los mitayos. A mediados de siglo, la producción en Huancavelica continuaba a buen ritmo, pero la demanda de mano de obra había hecho que los salarios de los trabajadores voluntarios subieran todavía más, hasta ser el 350 por 100 del salario diario de los mitayos[19].

En la ciudad de Huamanga, los escribanos dejaron constancia de una serie de asientos, o contratos de trabajo, entre indios individuales y sus futuros amos que proliferaron a partir del decenio de 1590. Un estudio de 78 de esos asientos en el período de 1570 a 1640 revela que normalmente constituían algo más que un simple intercambio de fuerza de trabajo por dinero o productos[20]. El indio (y en raras ocasiones la india) se entregaba a un patrono por un período considerable de tiempo, habitualmente por un año, tanto como fuente de fuerza de trabajo como, en términos más generales, ser humano cliente. El indígena prometía quedarse con su patrono durante todo el tiempo que durase el contrato, y a menudo hacer «todo lo que le mandare». El patrono no sólo se comprometía a pagar el dinero del salario, sino que también se comprometía con que su cliente tuviera bienestar en general. Le daría una cantidad especificada de artículos de subsistencia, especialmente comida y ropa, devolvería la buena salud al indio en épocas de enfermedad e incluso podía encargarse de la instrucción religiosa del indígena. El contrato podía especificar una promesa de enseñar un oficio al indígena o de protegerlo contra la mita[21]. Por el trabajo general en la agricultura, la ganadería o el servicio doméstico, el componente monetario del intercambio solía ser modesto (de 12 a 24 pesos de 8 ó 9 reales al año), y podía no representar sino una de varias obligaciones mutuas. En dos de cada tres aprendizajes, el aprendiz indio no tenía derecho alguno a compen-

---

[19] BNP, Z1124, 1631, ff. 486 r-502 r; Salas, *De los obrajes*, 67 y 68; BNP, B1485, 1600, ff. 13 v-45 r; nota 15, *supra;* Lohmann, *Las minas*, 286, 357 y 358.

[20] Estos contratos se enumeran en el Apéndice D, «Asientos de indios en la Ciudad de Huamanga, 1570-1640» en tres categorías: asientos con patronos europeos para realizar trabajos «no especializados» (Cuadro D.1); asientos con patronos europeos para realizar trabajos «especializados» (cuadro D.2); asientos con patronos indios (cuadro D.3). Cabe hallar un comentario sobre estos contratos y algunas de sus repercusiones en Steve J. Stern, «Nuevos aspectos sobre la mano de obra indígena: el caso de los 'asientos' de Huamanga, 1570-1640», *Revista del Archivo Departamental de Ayacucho,* 1 (1977), 26 a 37.

[21] Respecto de los aprendizajes, Apéndice D, cuadro D.1, asientos 2, 6, 17, 19, 27, 50; cuadro D.3, asientos 2, 3, 8. Respecto de la protección contra la mita, el tributo y las reclamaciones de deudas, cuadro D.1, asientos 9, 27, 31, 36, 38, 43.

sación monetaria por su trabajo [22]. Los casos de trabajo especializado de artesanos, y arrieros indios, y otros parecidos, eran los únicos en los que los aspectos monetarios tenían más importancia. Los artesanos ganaban de 40 a 60 pesos al año, y los arrieros de 80 a 130 pesos. Además, sus contratos especificaban a veces derechos especiales que incrementaban los ingresos o la capacidad económica del indio contratado. Un arriero tenía derecho a utilizar los animales de su patrón para hacer «todos los viajes que quiere ... desta ciudad a otras partes» [23].

En realidad, la gama de las relaciones generadas mediante los asientos de trabajo variaba considerablemente, y el equipararlas a la mano de obra asalariada moderna sería una deformación de su carácter. Tras algunos de los «acuerdos» se hallaban diversos grados de coacción que a su vez enmascaraban unas relaciones más coercitivas. La percepción de salarios no era en absoluto automática, y un obrero contratado cuya subsistencia estuviera asegurada podía tener que trabajar seis meses antes de que pudiera reclamar un salario [24]. Algunos de los contratos, en particular los de trabajo a domicilio o de temporada agrícola, representaban ventas colectivas de fuerza de trabajo por ayllus y grupos étnicos más bien que contratos individuales y directos [25].

Incluso en los casos de personas contratadas libre e individualmente, que fueron adquiriendo más importancia a partir de 1600 aproximadamente, hallamos un amplio espectro de relaciones. A un extremo estaban las relaciones que constituían formas primitivas de trabajo asalariado. La característica predominante del vínculo era que el trabajador vendía servicios de trabajo a cambio de un salario en dinero o, en algunos casos, de una parte de los bienes que produjera. La continuación de la relación dependía de acuerdos a corto plazo y de decisiones personales. En la minería, la producción textil y la agricultura, ese tipo de relación permitía a los empresarios contratar indios con carácter temporal sin

[22] Aprendizajes sin compensación monetaria: Apéndice D, cuadro D.1, asientos 6, 17, 27, 50; cuadro D.3, asientos 3, 8. Aprendizajes con compensación monetaria: cuadro D.1, asientos 2, 19; cuadro D.3, asiento 2.

[23] Apéndice D, cuadro D.2, asiento 2. Cf. asientos 1, 4, 6, 9, 11, 14, 16, 19.

[24] Respecto de asientos que probablemente formalizaban relaciones coercitivas ejercidas por un encomendero-hacendado local sobre sus dependientes indios, y en los que los salarios prometidos parecen sospechosamente bajos para la época, Apéndice D, cuadro D.1, asientos 44, 47, 48, 49; respecto de las relaciones de deudas que abrían el camino a la coacción, nota 27, *infra;* respecto de las dificultades en el cobro de salarios, BNP, B1485, 1600, ff. 2 r, 7 r, 13 v-45 r, 49 r-v, 50 v-51 r, 52 r-v, 55 v, 58 v, 62 v. El intervalo salarial de seis meses era una característica común de muchos asientos.

[25] Respecto de la organización del trabajo agrícola y a domicilio conforme a las estructuras del ayllu, BNP, Z313, 1616, ff. 200 r-206 r; ADA, PN, Palma, 1619, ff. 234 v-235 r; AAA, siglo XVII, Estante 3, Exp. 51, ff. 89 r-90 r.

asumir demasiadas responsabilidades a la larga para con las personas a su cargo [26]. Al otro extremo del espectro estaban los acuerdos que incorporaban la «venta» de fuerza de trabajo en un conjunto mucho más amplio de vínculos humanos aplicable durante un año o más. Ese tipo de relación, de características mucho más señoriales, permitía a los colonizadores contratar obreros indios que ampliaban temporalmente las clientelas de los colonizadores de trabajadores dependientes «adscriptos» a ellos. En la medida en que un patrono pudiera imponer deudas a un indio contratado, podía eliminar los créditos salariales del trabajador o la trabajadora, prolongar el plazo de servicio necesario para «amortizar» las deudas y con el tiempo enredar al indio contratado en una relación a largo plazo, de tipo yanacona [27]. En cierto sentido, muchos de los asientos representaban una especie de alquiler de yanaconas. El indio arrendaba al patrón una gran autoridad sobre la vida y el trabajo del indígena durante un año o más, a cambio de la subsistencia, de créditos salariales, protección y otros servicios. Los colonizadores calificaban a veces a esos indios contratados de «yanaconas conforme a los contratos y asientos que con ellos se hicieron» [28].

Pero, en todos estos casos, la contratación de mano de obra era prueba de la creciente importancia de un cierto tipo de mercado para los servicios de indios que contrataban individualmente su fuerza de trabajo. En algunos casos, el artículo vendido era la fuerza de trabajo pura y simple, sin otras limitaciones, intercambiada libremente por dinero o metales preciosos. A menudo, la venta de la fuerza de trabajo estaba enredada en un conjunto más amplio de obligaciones mutuas que vincu-

---

[26] BNP, Z1124, 1631, ff. 486 r-502 r respecto de los gastos en una hacienda azucarera; Salas, *De los obrajes,* 67 y 68, y BNP, B1485, 1600, ff. 13 r-45 r, respecto de datos de mano de obra a corto plazo relacionada con la producción en obrajes; BNP, B1485, 1600, ff. 55 v, 58 v, respecto de datos sobre la evolución de los pagos efectivos de salarios, que implica que determinados administradores tenían que pagar una proporción más elevada de salarios en dinero; Lohmann, *Las minas,* 210 y 211, 286, 357 y 358, y ADA, PN, Palma, 1609, f. 352 r respecto de la función de los trabajadores asalariados en la minería.

[27] Uno de cada seis asientos de Huamanga vinculaba el contrato a una deuda anterior o a un anticipo de dinero. Apéndice D, cuadro D.1, asientos 7, 8, 9, 13, 23, 24, 31, 35, 45; cuadro D.2, asiento 17; cuadro D.3, asientos 1, 4, 6. Véase, asimismo, AGN, Registro Notarial Ica, siglo XVI, Protocolo 1 (Carbajo, 1597-1598), f. 327 r-v; ADA, PN, Palma, 1619, f. 660 v; Navarrete, *1615-1618*/1627/1630, ff. 17 r-18 v respecto del papel de las deudas. Véanse casos concretos en los que las deudas desembocaron en una dependencia a largo plazo, en Apéndice D, cuadro D.1, asientos 9, 24; cuadro D.3, asientos 1, 6; ADA. PN, Palma, 1609, ff. 110 r-112 r. Véanse las similitudes con las relaciones de los yanaconas en ADA, PN, Palma, 1609, ff. 441 v-442 v, esp. 442 r.

[28] ADA, PN, Palma, 1609, f. 152 r.

laba a los patronos y los trabajadores dependientes y tendía a reducir la importancia práctica del elemento monetario de la transacción. El hablar de un tipo de mercado generalizado de mano de obra como el del capitalismo industrial decimonónico sería, pues, interpretar erróneamente el carácter relativamente limitado y embrionario del trabajo asalariado voluntario en Huamanga. El «mercado» de mano de obra libre era, en el mejor de los casos, primitivo: de escala somera, de oferta irregular, vulnerable al control político y coloreado por coacciones que llevaban a redadas de «vagos», privaban a los trabajadores del pago de salarios y vinculaban a algunos trabajadores a relaciones a largo plazo y coercitivas [29].

Sin embargo, y pese a todas estas limitaciones, los contratos brindan algunas pruebas de la existencia de un mecanismo de mercado de trabajo. Los campesinos que bajaban de Huamanga a trabajar en los viñedos y las haciendas de Ica, en la costa, donde la mano de obra india era relativamente escasa, ganaban de cinco a diez pesos más al año que sus homólogos de Huamanga [30]. A medida que iba avanzando el si-

[29] El limitado ámbito de la «mano de obra libre» se ve sugerido por el hecho de que incluso un importante centro minero como el de Huancavelica no necesitaba más que unos miles de trabajadores en cualquier momento dado. Véase, asimismo, el comentario en el texto *infra* (y la nota 76) acerca de la capacidad de los indios para mantener o recrear una economía de subsistencia. Véanse sugerencias de que la disposición al trabajo de los «trabajadores libres» era irregular, y de que esos trabajadores eran objeto de redadas, en Lohmann, *Las minas,* 410 a 412, incluida la nota 3. Véanse más datos sobre las dimensiones coercitivas del trabajo contratado en las notas 24 y 27 *supra.* Hay algunas pruebas de la fluctuación estacional en la oferta de indios disponibles que se sugieren en la distribución de las fechas en los asientos enumerados en el Apéndice D. Parece que la oferta se disparaba después de las cosechas de mayo-junio; junio y julio representaban casi una tercera parte (el 29,5 por 100) del total de contratos. Un segundo aumento se producía en octubre (12,8 por 100), probablemente después de la siembra para la próxima estación agrícola.

Estas limitaciones no refutan necesariamente la realidad de la aparición de un mercado de mano de obra, pese a su carácter reducido e «impuro». Incluso en zonas del Atlántico Norte, que experimentaron revoluciones capitalistas de la economía y la sociedad, la aparición de un mercado de mano de obra fue un proceso histórico caracterizado por tasas desiguales de desarrollo y por la aplicación de muchas sanciones coercitivas para contrarrestar la «escasez» o la «indolencia» de los trabajadores. Véase Maurice Dobb, *Studies in the Development of Capitalism* (ed. rev., Nueva York, 1963), cap. 6, esp. 231 a 235 y nota 1 en 266.

[30] Esa fue la clara impresión que obtuve en un vistazo a AGN, Registro Notarial Ica. La gama de salarios prometidos a un indio adulto en los asientos de Ica en 1597-1598 era de unos 20 a 30 pesos. *Ibid.,* Siglo XVI, Protocolo 1, ff. 63 r-v, 264 r-v, 374 r, 327 r-v (excluidos los contratos de aprendizaje). En Huamanga, la gama de salarios en 1596-1598 era de unos 12 a 15 pesos, y el promedio era de

glo XVII la demanda de mano de obra contratada tendió a hacer que subieran los salarios. En la ciudad de Huamanga el salario medio anual prometido a los indios contratados por asiento para realizar tareas no especializadas, además de la subsistencia, era de unos 15 pesos en el período de 1596 a 1602 (dieciséis contratos). Para 1609 el promedio había subido a unos 20 pesos al año (ocho contratos); de diez a quince años después, la media de los salarios era de unos 24 pesos (diez contratos)[31]. En Huancavelica, el salario diario pagadero a los trabajadores no mitayos pasó de unos siete reales hacia 1600 a nada menos que 12 reales a mediados de siglo[32]. Los colonizadores que no tenían acceso suficiente a la mita y otras formas de trabajo forzoso se veían cada vez más obligados a ofrecer salarios y otras remuneraciones a los indios que iban «voluntariamente» a trabajar.

El papel del consentimiento indio

De hecho, el aspecto más notable del auge del yanaconaje y de los contratos de trabajo fue el grado de consentimiento voluntario de los indios en esas relaciones. Claro que los colonizadores seguían usando la fuerza para reclutar trabajadores. Y, como ya hemos visto, una vez que se iniciaba un vínculo, fuera voluntario o forzoso, las presiones coercitivas solían configurar la textura y la evolución ulterior de la relación.

Pero los datos sugieren que, para el siglo XVII, muchos productores habían llegado a depender de la voluntad de los indios de trabajar para los colonizadores. Los españoles de Huamanga «prometen montes de oro», denunciaba un observador informado, para atraer a los indios del

sólo 15 pesos. Apéndice D, cuadro D.1, asientos 7 a 14, 16, 20 a 23 (excluidos los contratos de aprendizaje).

[31] Los datos corresponden a varones adultos que no eran aprendices ni trabajadores especializados (artesanos, arrieros, etc.), y que se contrataban con europeos (normalmente bastaba con tres pesos para comprar una ración de maíz de dos meses para un varón adulto). Todos los asientos figuran en el Apéndice D, cuadro D.1. Respecto de 1596-1602, asientos 7 a 14, 16, 20 a 25, 28; respecto de 1609, asientos 31 a 34, 36 a 38; respecto de 1619-1625, asientos 40 a 49. El promedio citado respecto de 1619-1625 es probablemente demasiado bajo, porque los asientos 44, 47, 48 y 49 implican relaciones coercitivas y salarios relativamente mezquinos.

[32] Lohmann, *Las minas*, 286, 357. Es posible que la inflación de los precios de los artículos de primera necesidad desempeñara un papel en la subida de los salarios nominales (*ibid.*, 405, nota 18), especialmente si los indios se negaban a trabajar por una proporción cada vez menor de «subsistencia». Pero esa pauta confirmaría la existencia de un mecanismo primitivo de mercado de mano de obra.

ayllu a convertirse en yanaconas residentes en haciendas rurales [33]. Los colonizadores prometían salarios mayores a los trabajadores contratados precisamente porque no les bastaba con la fuerza exclusivamente para contrarrestar la escasez de mano de obra [34]. En muchos casos, los indios se desplazaban largas distancias para trabajar con patronos con los que era improbable que hubieran tenido vínculos previos importantes, coactivos o no. Dos tercios de los indios «no especializados» que celebraban contratos de asiento con europeos en la ciudad de Huamanga procedían de provincias rurales no pertenecientes al campo que rodeaba inmediatamente la ciudad; ésta contribuía menos del 10 por 100 de los indios (véase el cuadro 6.1). Parece que la mayor parte de los migrantes iban a encontrarse con patronos relativamente desconocidos, que no habían

CUADRO 6.1

LUGARES DE ORIGEN DE LOS INDIOS DE ASIENTO [a], 1570-1640

	Ciudad de Huamanga	*Alrededores rurales inmediatos*	*Provincias rurales de Huamanga*	*Fuera de Huamanga*	*Desconocido*
Número de casos	4	6	30 [b]	3	7
Porcentaje del total de casos	8	12	60	6	14
Porcentaje de casos identificados	9,3	14	69,7	6,9	—

[a] Indígenas contratados en la ciudad de Huamanga para servir a patronos europeos, excluidos los casos de indios especializados, como los artesanos y los arrieros.

[b] Comprendido un caso de Andahuaylas, otro de la parte meridional del «valle de Jauja» y dos de Parinacochas, todas ellas regiones que limitaban con el *hinterland* oficial de Huamanga.

FUENTE: Apéndice D, cuadro D. 1.

[33] AGI, V, Lima 308, informe sobre la visita, pág. 2 («les prometen montes de oro»).

[34] Otra explicación posible de las fluctuaciones de los salarios en el tiempo y en el espacio es que de cuando en cuando las reglamentaciones estatales establecían un salario «justo» para los indios basado en las circunstancias concretas, incluidos los niveles de los precios, de diversas regiones y clases de trabajo. Pero Lima no estableció hasta 1687 una política sistemática de salarios para los trabajadores «libres» y no libres. Incluso entonces, las reglamentaciones parecían basarse en gran medida en la experiencia histórica de diversas regiones. Véase «Arancel de los jornales del Perú, 1687», en Pablo Macera, *Mapas Coloniales de Haciendas Cuzqueñas* (Lima, 1968), 132 a 155. Véase, asimismo, *ibid.*, lxxiii y lxxiv; Lohmann, *Las minas*, 393 a 408.

gozado de gran influencia ni posición en los lugares de origen de los indios [35].

Naturalmente, los patronos coloniales se enfrentaban con la necesidad de contar con la obediencia voluntaria de los indios migrantes. Muchas veces los empresarios trataban de «atar» por igual a los trabajadores contratados y los yanaconas en relaciones a largo plazo de endeudamiento, dependencia mutua y señorío personal. O se negaban a pagar el salario completo para aumentar las probabilidades de que un trabajador temporero volviese más adelante. Para cobrar el trabajo que ya había realizado, un indio podía tener que someterse a otra temporada de trabajo [36]. Esas medidas eran frecuentes y difundidas, pero no debemos exagerar su éxito. Muchos indios tenían suficientes fuerzas u opciones —comprendida la de la fuga [37]— para cobrar algún salario y marcharse tras períodos limitados de servicios [38]. Un colonizador que tratase de atraer y mantener el acceso a los trabajadores contratados y, en menor medida, a los yanaconas, tenía que aceptar esa realidad. El colonizador

[35] Esta afirmación es más relativa que absoluta. Es posible que los indios hubieran «conocido» a posibles empleadores, o a otros indios que vivían con ellos, pero eran pocos los empleadores que coincidían con las familias o las personas concretas, en su mayor parte descendientes de familias de encomenderos, que dominaban el distrito rural de que eran originarios los indios contratados. Merece la pena recordar (véase la nota 27) que sólo uno de cada seis asientos registraba una deuda o un anticipo de dinero anteriores, es decir, una obligación anterior que ya vinculaba al indio con el patrono.

[36] Véanse las notas 24, 27 y 28 *supra;* cf. Macera, *Mapas,* cix.

[37] La fuga, incluso en las condiciones sumamente coercitivas de la mita está documentada en el capítulo 4. Acerca de la dificultad de controlar la movilidad física, considérese la denuncia de un europeo contra una persona difícil a su cargo: «se fue sin q yo lo supiera a su pº...» ADA, PN, Navarrete, *1615-1618*/1627/1630, f. 18 r. Considérese también la afirmación despreocupada de un vaquero indígena que trabajaba en una hacienda española: «rreside *al presente* [subrayado añadido] en...» AGI, VI, Lima, 532A, Residencia de don Esteban López de Silves, corregidor de Huamanga (1637), f. 33 r. Sobre las opciones a disposición de los fugitivos, véanse las notas 18 y 71; Lohmann, *Las minas,* 412. Una de las principales obligaciones de los asientos era la promesa del indio de quedarse con el patrono durante todo el tiempo del contrato.

[38] Respecto del trabajo temporero y el cobro de jornales, AGI, VI, Lima, 532A, ff. 9 r, 22 r; SNP, Z1124, 1631, ff. 486 r-502 r, 544 r, 581 r, 585 v; Salas, *De los obrajes,* 67 y 68; Lohmann, *Las minas,* 210 y 211, 286, 357 y 358; ADA, PN, Palma, 1609, f. 352 r; AGN, Superior Gobierno, Leg. 2, C.38, 1618, f. 33 v. Respecto de las denuncias de trampas en el pago de jornales que demuestran que algunos jornales sí se pagaban, véase BNP, B1485, 1600, ff. 58 v, 55 v; HC, Doc. 981, 1578; AGN, JR, Leg. 24, C.65, 1618, ff. 57 v, 65 v, 107 v. Cf. Poma de Ayala (1615), *Nueva corónica,* 892.

Resulta sugerente comparar los asientos de trabajo de Chile con los de Huamanga. En Santiago, nueve de cada diez asientos (el 88,8 por 100) no prometían remuneración en dinero en absoluto. En Huamanga, región comercial más

o la colonizadora tenía que contar con un cierto grado de consentimiento por parte del indio, por mucho que le desagradara. De vez en cuando, las empresas que pagaban salarios considerables para obtener trabajadores temporeros o contratados tenían que detener la producción «porque no ubo gente» para trabajar [39].

Pero, afortunadamente para los colonizadores, los dependientes y los trabajadores parecían gravitar hacia ellos. Las zonas y las empresas dinámicas actuaban como polos o imanes económicos que llevaban a los indios a trabajar en la minería, la agricultura, la ganadería, las artesanías y otros oficios especializados, las manufacturas, los transportes y el servicio doméstico. Hasta cierto punto, los centros prósperos siempre habían ejercido esa atracción para el campesinado de los ayllus. Pero los productores coloniales habían dependido antes de la capacidad coercitiva del Estado para hacer incursiones en los ayllus al objeto de buscar mano de obra para las minas, los obrajes, las plantaciones de azúcar o de coca y las estancias o las ganaderías comerciales. Para el decenio de 1600, a medida que la riada de campesinos y vagabundos en busca de trabajo o de nuevos patronos alcanzaba nuevos niveles, muchos colonizadores se encontraron con que ya no tenían que confiar tanto en la coacción para conseguir y conservar trabajadores. Una persona con medios siempre podía utilizar la corriente de trabajadores indios que iban a Huancavelica, Huamanga, Castrovirreyna, Vilcashuamán (el centro comercial) y otras zonas comercialmente prósperas. El centro de los agravios de los indios empezó a cambiar sutilmente. Ahora, muchos indios no se quejaban de que se los hubiera obligado a trabajar, sino de que los empresarios habían incumplido su promesa de pagar un salario justo [40].

Las opciones a disposición de los empresarios coloniales habían cambiado mucho. En 1570, la autonomía económica de la sociedad del ayllu constituía una barrera a la extracción de mano de obra excedente. Lo único que podía espolear el desarrollo de la economía colonial, especialmente en la minería, era la aplicación reiterada de la fuerza, bajo la

---

dinámica y con minas ricas, la relación equivalente es de sólo uno de cada diez (el 10,3 por 100). Alvaro Jara, *Los asientos de trabajo y la provisión de mano de obra para los no encomenderos en la ciudad de Santiago, 1568-1600* (Santiago de Chile, 1959), 77; Apéndice D. Cuadros D.1, D.2, D.3.

[39] BNP, Z1124, 1631, anotaciones ocasionales en ff. 472 r-485 r.

[40] Véase AAA, Siglo XVII, Est. 3, Exp. 51, ff. 69 v, 88 r-89 v; AGN, JR, Leg. 23, C.62, 1617, ff. 174 r, 182 v, 202 v, 204 r-v, 211 r; Leg. 24, C.65, 1618, ff. 57 v, 65 v, 107 v. También merece la pena señalar que en este último documento (ff. 57 v-58 r, 65 v, 108 r, 258 r-v, 59 r, 67 r, 404 r-v), los indios no se oponían a la venta de bienes a los europeos, sino más bien a los precios injustos que percibían. En el decenio de 1570 Lucanas brinda un contraste sugerente: AGI, VI, Lima, 529A, Residencia de don Juan Manuel de Anaya, ff. 1330 v-1331 r, 1342 v-1343 r.

égida de un Estado poderoso. Cincuenta años después, los colonizadores seguían sin poder prescindir de la fuerza para explotar la mano de obra indígena. Pero la coacción era de carácter más privado o extraoficial, estaba menos vinculada a las instituciones jurídicas oficiales del Estado. Además, la coacción muchas veces no podía satisfacer las necesidades de los grandes y los pequeños empresarios. Los acuerdos voluntarios entre los indios y sus patronos o amos llegaron a desempeñar un papel crucial en la continuación de la producción, sobre todo en la minería [41]. El acceso del ayllu a la tierra y a la mano de obra seguía imponiendo limitaciones a la explotación de los indios, pero ya no era de la misma forma. ¿Qué había cambiado?

La decadencia de la autonomía económica del ayllu

Lo que había cambiado era la capacidad de los indios para satisfacer con independencia las obligaciones y las necesidades económicas. Para los colonizadores, el capital minero y comercial constituía la punta de lanza de la empresa y el desarrollo económicos. Para los indios del ayllu, el desarrollo de una economía minera y comercial próspera controlada por los colonizadores generaba fuerzas que, a lo largo del tiempo, destruían su autonomía económica. La prosperidad creada por el régimen de Toledo imponía una pesada carga a los indios y, al mismo tiempo, inducía una cierta monetarización de las obligaciones. El resultado era que los indios del ayllu sufrían con unas necesidades cada vez mayores de dinero o su equivalente, igual que las relaciones coloniales tendían a socavar su capacidad para ganar dinero independientemente mediante la comercialización de sus productos excedentes. Además, el comercio local tendía a exacerbar la diferenciación interna en ricos y pobres que distribuía las cargas económicas, y los recursos para satisfacerlas o eludirlas, de modo muy desigual. Para el siglo XVII, una nueva población de indios pobres necesitaba trabajar para los colonizadores a fin de atender a las necesidades o las obligaciones económicas o de escapar totalmente a las cargas de la vida del ayllu. Inicialmente, las instituciones de Toledo se basaban en la superioridad del poder político para explotar las economías independientes del ayllu; con el tiempo, esas mismas instituciones generaron unas circunstancias económicas que limitaban la independencia del ayllu, y por consiguiente reducían la necesidad de coacción política.

---

[41] David Brading y Harry Cross han señalado la importancia crítica de analizar las causas y las consecuencias de la mano de obra «libre» en la minería colonial. «Colonial Silver Mining», 557 a 560.

Naturalmente, una cierta parte de la «necesidad» de dinero de los indios no era más que una expresión directa de las relaciones coactivas. El Estado exigía periódicamente tributos en plata u oro; los corregidores, los clérigos y sus aliados utilizaban su posición para «vender» productos a mercados cautivos de indios a precios inflados; las normas jurídicas obligaban a las comunidades autóctonas a pagar los sueldos de los maestros, o sus honorarios a los jueces visitadores [42]. Los colonizadores utilizaban equivalencias monetarias para recaudar los tributos o las mitas que no se habían satisfecho, o para imponer nuevas cargas. Si a un indio se le acusaba de la muerte o la pérdida de una bestia de carga, contraía con el propietario una deuda que representaba por lo menos el salario de un año [43]. Esas obligaciones impuestas políticamente —tributos, ventas forzosas, sueldos y honorarios, deudas— obligaban a los indios a ganar sumas considerables de dinero o su equivalente.

Pero el régimen colonial también promovía necesidades más sutiles y voluntarias de dinero, o de bienes y servicios que costaban dinero. Desde un principio, las comunidades indias se habían adaptado agresivamente a las oportunidades comerciales disponibles en una economía colonial en expansión. No sólo utilizaban los ingresos para satisfacer las exigencias de los colonizadores, sino también para financiar nuevas necesidades o preferencias. En una economía próspera y mercantilizada casi cualquier obligación se convertía en una mercancía con un precio de mercado, y muchas veces los indios *preferían* conmutar el tributo y la mita en equivalentes monetarios. Mediante el pago en dinero en lugar de la parte de los tributos que inicialmente se había designado en especie, los ayllus protegían las cosechas y los rebaños asignados a la subsistencia [44]. Mediante el pago a los beneficiarios de la mita del dinero necesario para contratar a trabajadores sustitutos, los ayllus reservaban a más de sus gentes para la vida y el trabajo locales. Mediante el soborno de los jefes y los notables locales que supervisaban la distribución

---

[42] En el capítulo 4 se analiza el empleo de la influencia política para obtener beneficios económicos; acerca de los honorarios cobrados por los magistrados en visita, véase AGN, DI, Leg. 3, C.50, 1606, *passim;* respecto de los pagos de sueldos a los maestros de escuela y otros funcionarios indios, véase AGN, JR, Leg. 24, C.65, 1618, f. 260 r, y Spalding, «Social Climbers», 658.

[43] Acerca de la conversión de obligaciones específicas, como el servicio de mita, en equivalentes monetarios, véase Basto, *Las mitas,* 5 y 6, 10 a 13; AGN, DI, Leg. 6, C.109, 1643, f. 3 r. Respecto de las deudas de los indios acusados de descuidar o perder animales, véase ADA, PN, Soria, 1593/*1601,* f. 46 v; Palma, 1619, f. 20 v; Palma, 1625, f. 558 r-v.

[44] Sobre la monetarización voluntaria de los tributos en especie, véanse las fuentes citadas en el capítulo 4, nota 7; cf. AGN, JR, Leg. 8, C.20, 1590-1595, ff. 4 r, 5 v, 7 r.



La conversión de las obligaciones coloniales en mercancías. Un «capitán de mita» alquila a un trabajador indio para que sustituya a un campesino cuyo anterior servicio de mita lo había afligido con la «enfermedad del azogue».

de las cargas de la mita, había indios que escapaban individualmente a la designación de mitayos. Y si se designaba como tal a un campesino, éste podía evitar el cruel régimen de trabajo mediante el «alquiler» de un indio que los sustituyera en la mita. El precio que costaba un sustituto en la mita llegó hasta los 36 pesos (de ocho reales), o sea, casi el 600 por 100 del tributo pagadero anualmente al Estado [45]. A fin de proteger sus intereses, los indios, como ya hemos visto, llegaron a dominar el arte de la política judicial. Pero los pleitos costaban sumas considerables de dinero en honorarios, sobornos, viajes, vida en la ciudad, etcétera [46].

De manera que la situación colonial generaba nuevas necesidades; de hecho, el mercado indio de bienes y servicios de tipo hispánico no era totalmente artificial. Había artículos como tijeras, cuchillos y velas que servían para fines útiles; las baratijas, los juegos y los rompecabezas ejercían un atractivo más exótico [47]. Los símbolos y las ropas hispánicos tenían el prestigio relacionado con el poder. Atraían a una cantidad de gente superior al número de indios ricos que podían comprarlas con facilidad. Considérense, por ejemplo, los cuidadosos detalles del contrato de un muchacho indio para trabajar para un ciudadano de Ica. El chico, que había emigrado de Huanta, recibiría 12 pesos al año y un vestido «muy galan de lo que el quisiere de rropa de la tierra [es decir, hecha en América], manta, camiseta calçon y sombrero y çapatos y una fresçada» [48]. Los indios tenían que respetar más que nunca el poder de los dioses cristianos, incluidos los santos, después de la derrota del Taki Onqoy. Ese respeto significaba un mercado de artículos religiosos, cera y velas, pintores de iglesias y otros bienes y servicios ofrecidos a las

---

[45] Respecto de los ayllus que protegían a sus gentes contra la mita, véase Bastos, *Las mitas,* 5 y 6, 10 a 13, BNP, B1079, 1629, ff. 73 v, 75 r, 76 v; Poma de Ayala (1615), *Nueva corónica,* ilustración en 531. Acerca de los pagos a los jefes y los principales, véase AGN, DI, Leg. 4, C.65, 1619, C.65, 1619, f. 2 v; Poma de Ayala (1615), *Nueva corónica,* 532. Respecto de los mitayos designados que contrataban a otros indios, véase ADA, PN, Palma, 1609, ff. 82 v, 207 r-v; AGN, DI, Leg. 6, C.109, 1643, f. 3 r.

[46] Véanse datos acerca de la enorme carga económica impuesta por la actividad judicial en BNP, A393, 1594, ff. 47 v-48 r, Z1067, 1685, ff. 237 r-238 v; ADA, PN, Peña, 1596, f. 137 r; AGN, DI, Leg. 3, C.50, 1606, ff. 64 r-66 r, 110 v-111 r.

[47] AGN, JR, Leg. 24, C.65, 1618, ff. 259 v, 275 r-v respecto de las compras de tijeras y cuchillos por comunidades con rebaños considerables; BNP, 1485, 1600, f. 249 r respecto de los datos sobre las baratijas que vendían buhoneros itinerantes.

[48] AGN, Registro Notarial Ica, Siglo XVII, Protocolo 127 (Velasco 1605), folio 326 r. Sobre la importancia simbólica del atavío español, véase el capítulo 7 *infra,* y Stern, «Las ideologías nativistas», 28 y 29.

deidades[49]. Cuando los mitayos estaban lejos de sus tierras, especialmente en las minas, tenían que soportar grandes presiones para que comprasen en el mercado. Esas experiencias les llevaban a adquirir gustos y dependencias que creaban un cierto mercado para el aguardiente y el vino[50].

Ahora bien, mientras los ayllus produjeran bienes suficientes para la subsistencia y la venta en el mercado, la necesidad de ingresos no llevaba en absoluto a grandes números de indios a trabajar voluntariamente en empresas coloniales. Mediante la venta de un excedente de coca, ganado, lana, textiles, alimentos, productos artesanales españoles o indios, y otros productos, los indios podían adquirir los fondos que necesitaban. Eso fue precisamente lo que ocurrió en los decenios de 1570 y 1580, cuando muchos grupos acumularon unas reservas impresionantes en metálico[51]. El problema era que, con el tiempo, las relaciones coloniales iban despojando a los ayllus de la capacidad de producir y controlar un excedente, y ni siquiera lo suficiente para la subsistencia. Los funcionarios reales absorbían el metálico de la comunidad con fraudes descarados, o mediante la petición de préstamos a largo plazo que nunca devolvían. Los empresarios españoles e indios reivindicaban precisamente las tierras y los recursos más adecuados para el comercio o la explo-

---

49 Véase AGN, JR, Leg. 24, C.65, 1618, ff. 259 v, 260 r; ADA, Corregimiento, Causas Ordinarias, Leg. 1, C.1, 1595, ff. 21 r-22 r, 25 r-26 v; Stern, «Las ideologías nativistas», 28 y 29; José María Arguedas, «Notas elementales sobre el arte popular religioso y la cultura mestiza de Huamanga», *Churmichasun* 4-5 (Huancayo, junio de 1977), 3 a 16. Véase, asimismo, los sugerentes comentarios sobre las iglesias indias en Risco (1684), «Descripción ... de los Angaraes», 203.

50 Véase, además de los comentarios sobre la vida y el trabajo de los mitayos en el capítulo 4, Poma de Ayala (1615), *Nueva corónica*, 67, 259; ADA, PN, Peña, 1596, f. 183 v; Mesagil, 1637-1639, ff. 186 r, 919 v-920 v.

51 La acumulación de reservas en efectivo se comenta en el capítulo 4. En la zona de Huancavelica-Huanta, muy comercializada, se menciona a ebanistas indios que hacían muebles a los españoles, y hay datos de que los *queru* (tazas de madera) tradicionales se habían convertido en productos valiosos, no sólo para el uso local, sino también para obtener dinero. George Kubler, «The Quechua in the Colonial World», en *Handbook*, ed. de Steward, 2:364; AGN, DI, Leg. 6, C.107, 1642, f. 22 r.

Sobre la comercialización de un excedente en lugar de vender fuerza de trabajo como medio de conseguir el dinero del tributo, compárense los comentarios en Monzón y otros (1568), «Descripción ... de Atunsora», 224, y Carabajal (1586), «Descripción ... de Vilcas Guaman», 208. Véase, asimismo, la tentativa, en 1607-1608, de indios de Ongoy de salvar sus campos de coca de Mayomarca, con los que aseguraban obtener los fondos con los que pagar sus tributos. ADA, Cabildo, Causas Civiles, Leg. 2, C.16, 1699, f. 6 r-v. Veinticinco años después los indios de Ongoy se contaban entre los indígenas que pagaban tributos con los salarios que ganaban en una hacienda azucarera cercana; BNP, Z1124, 1631, f. 498 v.

tación lucrativos. La expropiación de recursos estratégicos —tierras regables, plantaciones de coca, rebaños valiosos, hermosos textiles *cumbi* y para diario— constituía un doble golpe [52]. Las expropiaciones no sólo afectaban a la capacidad del ayllu para producir ingresos, sino también a la producción de bienes necesarios para la subsistencia y los rituales. La necesidad de comprar esos productos esenciales ampliaba más la necesidad de ingresos. Cuando los del ayllu empezaron a ser insuficientes, los jefes vendían tierras excedentes no trabajadas por unas poblaciones comunitarias en disminución. Pero esos expedientes restringían todavía más el potencial a largo plazo de las economías de subsistencia [53].

De hecho, el efecto acumulado de la extracción colonial y la decadencia demográfica de los indios dejó a la propia economía de subsistencia en situación precaria. El tributo y la mita se llevaban bienes y tiempo de trabajo necesarios, y dislocaban las expectativas y las reciprocidades esenciales para la producción local. El efecto combinado de las pérdidas de población, el tributo y la mita reducían la cantidad de energía humana normalmente a disposición de las economías del ayllu y de los hogares. El descenso de la productividad podía resultar desastroso para unas sociedades cuyos grupos de parentesco siempre habían contado con tener grandes reservas con las que capear los años de malas cosechas [54]. A medida que los pueblos locales perdían su capacidad para

---

[52] Hay datos sobre las pautas de expropiación y los conflictos por recursos «estratégicos», entre ellos las tierras, en los capítulos 4 y 5. En cuanto a los ingresos de los que disponían los corregidores del siglo XVII mediante el cobro del interés que debían los indios por «préstamos» a largo plazo iniciados en el siglo XVI, véase BNP, B1505, 1644, ff. 37 v-38 v. Véanse pruebas de que los empresarios indios reclamaban tierras valiosas en el pago de casi 500 pesos por indios que reivindicaban el título legal a campos de coca en Mayomarça mediante las composiciones de tierras. ADA, PN, Soria, 1598, f. 677 v. Véase, asimismo, el capítulo 7. Véanse pruebas de que los pueblos lucanas que antes poseían abundantes rebaños pagaban equivalentes en dinero para proteger los rebaños en vías de desaparición de llamas contra el tributo en el siglo XVI, en BNP, B1505, 1644, f. 3 v. Una decadencia económica análoga afectaba a los pueblos chocorvos, cuya subsistencia se veía amenazada por una composición de tierras en el decenio de 1640. BNP, B1525, 1647, esp. ff. 1 r-3 v; asimismo, BNP, B685, 1634. Cincuenta años antes, cuando Poma de Syala estaba redactando su *Nueva corónica*, los chocorvos eran conocidos por su riqueza y sus grandes rebaños (pág. 728).

[53] Véanse ejemplos en BNP, Z88, 1646, ff. 548 r-549 r, 551 v-554 r, 554 v-559 r; AGN, TP, C.370, 1607-1688, subcuaderno número 9, *passim;* C.354; 1632; BNP, A473, 1597, f. 4 r-v; Z312, 1594, ff. 283 r-284 r; AGN, DI, Leg. 6, C.118, 1648; ADA, PN, Navarrete, 1615-1618/*1627*/*1630*, ff. 346 r-347 v, 637 r-639 v, 811 v-813 v; Mesagil, 1637-1639, ff. 636 r-640 v, 652 v-654 r.

[54] El efecto del régimen colonial en las expectativas y las reciprocidades locales se comenta en el capítulo 4. John V. Murra ha puesto de relieve la impor-

llenar los almacenes en los años «buenos», las malas cosechas que habitualmente sufre la agricultura de la sierra cada pocos años adquirieron nueva importancia. Para sobrevivir, los campesinos tendrían que comprar alimentos[55]. Y a medida que los recursos, el tiempo de trabajo y la capacidad de almacenamiento de las economías de subsistencia se deterioraban, se ampliaba el ámbito del intercambio local de mercancías. Es probable que los mercados fluctuaran mucho según los años y los sitios. Pero lo que es importante es que los indios del campo empezaron a necesitar dinero o crédito para cosas indispensables que antes producían o distribuían ellos independientemente: coca, sal, maíz, ají e incluso paños burdos para uso diario[56].

No todos los indios compartían esa carga por igual, ni tenían que hacerlo. Por el contrario, dada una distribución desigual de poder, riqueza, recursos y cargas en la sociedad autóctona, el régimen colonial tendía a estimular una mayor diferenciación entre ricos y pobres. Los kurakas principales, los funcionarios municipales, los ayudantes seglares de los clérigos, los artesanos de las aldeas, las mujeres que eran cabezas de familia y los migrantes forasteros gozaban de la exención legal de la mita y, en casi todos los casos, del tributo. No es de sorprender que los indios que acumulaban excedentes tendieran a proceder de esos gru-

---

tancia de los conocimientos locales en materia de conservación y almacenamiento, pero todavía hay que hacer una gran labor arqueológica. *La organización,* 181 y 182, 190 a 197, 37. Véase, asimismo, Murra, «The Conquest and Annexation of Qollasuyu by the Inka State» (monografía presentada en la 40 reunión anual de la sociedad de arqueología americana, Dallas, mayo de 1975).

[55] Véanse sugerencias de que los indios ya no podían recurrir a sus reservas de comida en los malos tiempos en BNP, B1485, 1600, ff. 250 v, 314 r, 316 r, 53 r, 55 v, 56 r. En este documento, un administrador de obraje se defendía contra acusaciones de distribución forzosa de mercancías con el argumento de que los indígenas las pedían debido a que la temporada agrícola había sido desastrosa. Aunque mintiera, su declaración era plausible. Los propios indios se quejaban del deterioro de la economía de subsistencia, los déficit alimentarios y la falta de fondos para comprar comida. Sus quejas parecían dirigirse tanto contra los precios «injustos» como contra la distribución en sí, y aludían al precio corriente en el mercado de coca de su provincia. *Ibid.,* esp. ff. 49 v, 50 v-51 r, 52 r, 53 r, 55 v, 56 r, 61 r, 62 v.

[56] Respecto de la coca, nota 55; Ribera y Chaves (1586), «Relación ... de Guamanga», 196. Respecto de la sal, Carabajal (1586), «Descripción ... de Vilcas Guaman», 210, 212, 213, 216, 218; compárense los grupos que producían sal de manera independiente: 208, 209, 214, 215. En cuanto al maíz y el ají, nota 55, *supra;* ADA, PN, Mesagil, 1637-1639, ff. 184 r-186 r, 918 r-922 r. En cuanto al paño de diario, ADA, PN, Mesagil, 1637-639, f. 920 v; Silvera/*Mesagil,* 1636-1639; f. 389 r-v; AGN, JR, Leg. 24, C.65, 1618, f. 404 r-v; Salas, *De los obrajes,* 90, y cuadro 5 (entre 118 y 119), anotación del 20 de septiembre de 1598.

pos privilegiados[57]. En cambio, las familias de los tributarios corrientes tenían que utilizar los recursos adicionales que pudieran conseguir para sobornar a los funcionarios o para «alquilar» trabajadores que los sustituyeran. Los tributarios más pobres podían tener muy poca opción al endeudamiento para pagar un sustituto y, si no, servir la mita. Pero si la servían, su escasa base económica reducía las probabilidades de ahorrar un salario apreciable o de movilizar a sus parientes para que les labrasen los campos durante su ausencia. Naturalmente, el deterioro de sus campos los dejaba en situación más vulnerable que nunca a las relaciones comerciales[58]. A medida que la circulación de productos y una cierta monetarización de las obligaciones iban penetrando en la vida local, quienes tenían ventajas políticas o económicas avanzaban, mientras que los demás se hundían en un mar de tributos, servidumbres, deudas y problemas de subsistencia. El proceso de diferenciación era incompleto conforme a criterios modernos, ya que hasta el campesino más pobre del ayllu conservaba invariablemente el acceso a algunas tierras, mano de obra y derechos redistributivos[59]. Pero, lo que es igual de importante, la propia tierra empezó a circular como mercancía, incluso entre los indios. En las zonas comercialmente activas, los forasteros, los indios locales y ayllus enteros compraban tierras a personas físicas y a ayllus escasos de fondos[60].

De grado o por fuerza, la gente de Huamanga se había integrado en una economía mercantil expansiva que redefinía las necesidades de los hogares y de las personas. Los comerciantes itinerantes de todas las razas establecían contactos personales en el campo indio. En determina-

---

57 Véase Spalding, «Social Climbers», 658, 661 a 663; Stern, «Las ideologías nativistas», 28, y capítulo 7, *infra*.

58 Sobre la importancia del dinero para eludir la mita, nota 45; sobre el régimen diferenciado de salarios y deudas entre los mitayos, capítulo 4, *supra*. Cf. Nicolás Sánchez-Albornoz, *El indio en el Alto Perú* (Lima, 1973), 45 y 46.

59 Las revisitas documentan un acceso generalizado a la tierra pese a un cierto proceso de diferenciación, AGN, DI, Leg. 4, C.61, 1646; BNP, B876, 1629; B1079, 1629, esp. ff. 13 r-60 r; AGN, DI, Leg. 6, C.119, 1648. Si bien la responsabilidad de los jefes por los tributos colectivos y las mitas de sus parientes se imponía, también limitaba la acumulación interna. Véase BNP, B1079, 1629, ff. 75 r, 76 v-77 r, 78 r-79 r. Pero obsérvese también la diferenciación de las cargas del tributo entre ayllus: BNP, A236, 1597, f. 22 r.

60 Esas pautas desembocaron en una historia irónica de tierras. En el decenio de 1630 los quiguares de Acocro, al sudeste de la ciudad de Huamanga, se gastaron 420 pesos en comprar terrenos valiosos propiedad de los indios más pobres de Guaychao. Veinte años después los quiguares pasaron por una mala época y tuvieron que vender las mismas tierras a un forastero, un indio rico hanan acos de Quinua. ADA, Corregimiento, Causas Ordinarias, Leg. 1, C.13, 1647, ff. 1 r, 12 v. Véase documentación más extensa sobre la circulación de las tierras como mercancías indias en el capítulo 7, *infra*.

das zonas el pequeño tendero —el vendedor de coca, maíz, sal, velas, paños, vinos, aguardiente y otros productos— se convirtió en una personalidad rural [61]. Claro que los niveles superiores de la sociedad india formaban el mercado más dispuesto del vino, la ropa, los alimentos, las armas, los caballos y otros productos hispánicos. Pero, como ya hemos visto, el aumento de las necesidades de ingresos pesaba sobre los niveles inferiores de la sociedad que menos se las podían permitir. Los campesinos del ayllu financiaban las compras de las élites, compartían la responsabilidad colectiva por los tributos y las ventas coactivas, sufragaban costosas batallas legales, iban creándose gustos propios de mercancías «hispánicas», se esforzaban por obtener fondos necesarios para eludir la mita y sufrían unos déficit de subsistencia que los impulsaban todavía más hacia el mercado [62].

Para el siglo XVII, el dinero y la deuda pesaban mucho sobre la vida del ayllu. Para una población nueva de indios pobres, el acceso a las tierras del ayllu y a sus recursos, mano de obra y derechos redistributivos ya no bastaba para satisfacer las necesidades imprescindibles. Aunque los metales preciosos no cambiaban mucho de manos, las necesidades comprendían ahora los medios de pagar las deudas o de ganar créditos monetarios. En los testamentos de los indios ricos empezó a quedar constancia de listas de deudas por cobrar de otros indígenas. Las deudas, que solían ser pequeñas conforme a criterios hispánicos, no sólo incluían préstamos directos en dinero o la venta de «lujos» como el vino. En las listas también se mencionaban productos básicos de subsistencia: varias fanegas de maíz acá y allá, y por lo menos en un caso *chuño,* las papas secadas por congelación que se solían comer sólo en último extremo [63]. A veces, las deudas llevaban a los indios a la cárcel [64]. Probablemente era más frecuente que el aumento de la necesidad de dinero diera a los anticipos monetarios una nueva importancia en la vida india.

[61] Respecto de los productos y los efectos personales dejados al cuidado de los indios rurales por comerciantes y buhoneros españoles, ADA, PN, Ysidro, 1577, f. 199 v; Padilla, *1602*/1613, f. 443 r-v. Véanse unas menciones de paso de una pulpera (tendera) y un tambero (posadero) en Quinua y Huachos, AGN, TP, C.645, 1637, f. 1 r; JR, Leg. 24, C.65, 1618, f. 139 v.

[62] La responsabilidad de los indios del ayllu por las transacciones monetarias de las élites queda ejemplificada por un kuraka de Canaria (Vilcashuamán), que «amortizó» un préstamo de 60 pesos mediante el envío de 10 indios a trabajar en haciendas. ADA, PN, Palma, 1619, f. 234 v-235 v.

[63] ADA, PN, Navarrete, 1615-1618/*1627*/*1630*, f. 301 r; Mesagil, 1637-1639, ff. 185 r-186 r, 918 v-920 v (el chuño se menciona en ff. 919 v, 920 r). Véase, asimismo, Peña, 1596, f. 252 v; Palma, 1609, ff. 82 v-83 r, 286 r-269 r; 269 v-270 r; Palma, 1625, ff. 707 r-708 r.

[64] ADA, PN, Peña, 1596, ff. 25 v, 266 r-v; Palma, 1609, f. 82 v; Palma, 1619, f. 20 r-v; Cabildo, Asuntos Administrativos, Leg. 64, Exp. 1, 1625, f. 1 v.

Uno de cada seis asientos de Huamanga vinculaba el contrato de trabajo a una deuda anterior, o un anticipo en dinero. Por ejemplo, Juan Moroco recibió un anticipo de 19 pesos «que pagó a un yndio que fue por el [al] serm° de las minas de gu^ca^ [guancavelica]». Otros se contrataban con patronos que convenían en pagar a los acreedores, con lo que el deudor no había de ir a la cárcel[65]. En el decenio de 1570, el corregidor de Lucanas se basaba en la mera coacción para extraer un excedente. Medio siglo después, su homólogo utilizaba anticipos en dinero, créditos y relaciones comerciales para edificar un repertorio más sutil de mecanismos a fin de persuadir a los indios de que aceptasen unas exigencias poco gratas[66]. Las crecientes necesidades monetarias, una economía de subsistencia muy deteriorada y una diferenciación interna considerable habían socavado las economías vitales e independientes del ayllu que habían encontrado los primeros conquistadores de Huamanga.

Pobreza y dependencia

Con el tiempo, pues, las relaciones coloniales engendraron dependencias económicas que llevaron a los indígenas a los brazos de los colonizadores. Por una parte, los ayllus y los hogares empobrecidos dependían de un trabajo asalariado ocasional para conseguir los fondos o los créditos necesarios. Los más afortunados o los más ricos eran los únicos que podían generar suficientes ingresos independientemente, mediante la producción de un excedente comercializable o la realización de un trabajo relativamente autónomo como artesanos o arrieros. De vez en cuando, el resto tenía que ofrecer su trabajo voluntario a los empresarios que controlaban los sectores dinámicos de la economía mercantil. Por otra parte, las cargas de la vida del ayllu eran tan pesadas que una cierta

---

[65] Apéndice D. Cuadro D.1, asientos, 7, 8, 9, 13, 23, 24, 31, 35, 46; cuadro D.2, asiento 17; cuadro D.3, asientos 1, 4, 6. La cita es de ADA, PN, Palma, 1609, f. 177 r (asiento que aparece incompleto en el libro notarial y, en consecuencia, no figura en las listas de los cuadros D.1 a D.3).

Sobre la capacidad limitadísima de los anticipos de dinero para conseguir la fuerza de trabajo de indígenas a título individual en el primer período posterior a la conquista, véanse los comentarios de Karen Spalding, «*Kurakas* and Commerce: A Chapter in the Evolution of Andean Society», *HAHR*, 53 (noviembre de 1970), 588 y 589, y las pautas laborales descritas en el capítulo 2, *supra*.

[66] Respecto del primer corregidor, véase la descripción de don Juan Manuel de Anaya que figura en el capítulo 4; acerca del papel del dinero y del comercio, y aparentemente una relación con algo más de éxito con los kurakas, por parte de su homólogo más tardío, véase BNP, B1441, 1634, ff. 79 r, 80 r-v, 83 v, 85 r-86 r, 88 r, 89 v-90 r, 90 v, 92 v, 93 r, 96 v, 103 r.

proporción de los indios se fugaba, sin más. A fin de huir de la pesadilla de los tributos, las mitas, las escaseces de subsistencia y las deudas, se iban en busca de nuevas vidas como forasteros. Como veremos más adelante, algunos por lo menos de los fugitivos dependían de los colonizadores para obtener su sustento económico o una protección social. Al igual que los indios pobres de los ayllus, los emigrados se encontraban muchas veces con que «necesitaban» a sus explotadores.

Por lo que hacía a los emigrados, no debemos subestimar el trauma inherente en sus decisiones de huir de sus antiguas vidas. La fuga significaba un alivio respecto de las cargas del ayllu, pero también aislaba a la gente de la sociedad en la que habían vivido sus antepasados, en la que los dioses étnicos y del ayllu se encargaban del bienestar de sus hijos, en la que las gentes adquirían sus identidades y sus sustentos individuales *porque* vivían como miembros de un grupo social más amplio, donde uno temía al aislamiento social y dependía de los vínculos con los parientes locales, los ayllus, los cerros, con la naturaleza misma [67]. No debemos suponer que la emigración, en sentido social más que físico, fuera siempre permanente ni absoluta desde un principio. En algunos casos, los forasteros mantenían importantes vínculos con sus parientes de sus tierras de origen; en otros, hacía falta tiempo para que se erosionaran esos vínculos [68].

Pero, cualesquiera fuesen las dificultades de la decisión de fugarse, por grande que fuera su renuencia, la gente abandonaba la vida del ayllu. A veces, los indios adoptaban decisiones vitales en momentos de grandes dificultades. Sabemos, por ejemplo, que una cierta proporción de mitayos se fugaba durante el trabajo en las minas lejos de sus lugares de origen [69]. Era más frecuente, según sugieren algunos de los datos, que los varones jóvenes y solteros experimentaran una especie de crisis vital. Al aproximarse al sombrío umbral del matrimonio, de las responsabilidades de formar un hogar y de adquirir la condición de tributarios, ¿qué era lo que podían esperar? Como *hatun runa,* «hombres adultos», iban a entrar en una fase de sus vidas en las que gozarían de

---

[67] El miedo al aislamiento es especialmente comprensible en una sociedad en la que el bienestar económico guardaba estrecha relación con los lazos de parentesco. En quechua, la palabra *wak'cha* significa al mismo tiempo «pobre» y «huérfano». Véase un comentario especialmente penetrante de la «muerte civil», o pérdida de vínculos sociales, en López Albújar, «Ushanan-Jampi», en *Cuentos andinos.*

[68] Véanse datos de fines del siglo XVII en el sentido de que los vínculos de los forasteros con sus lugares de origen eran muy diversos en Huertas y otros, *la revisita de los chocorbos,* 61 a 150. Véase, asimismo, la nota 75, *infra.*

[69] Acerca de las fugas de mitayos, véase el capítulo 4, *supra.* Respecto de los indios que se marchaban de Huancavelica y acababan en Andahuaylas, a centenares de kilómetros de distancia, véase BNP, Z1124, 1631, ff. 496 v, 497 r.

mejor posición y de derechos a las tierras del ayllu y a sus recursos. Pero una vez iniciadas sus vidas de «hombres adultos» contraerían responsabilidades familiares que limitarían todavía más su movilidad, y se enfrentaban con un destino potencialmente miserable como tributarios pobres. Según parece, en esa encrucijada del ciclo vital, bastantes de ellos se marchaban. Una visita de un distrito, ayllu por ayllu, estableció que más de tres cuartas partes de los hombres huidos eran solteros, y no casados; de casi todos los ausentes de más edad, hombres de cuarenta o cincuenta años, se decía que se habían marchado de jóvenes: «a [hace] más de veynte a°s [años]», o «desde muchacho»[70] (en el capítulo 7 se sugiere una crisis del ciclo vital algo diferente en las muchachas).

No cabe duda de que algunos de los migrantes se protegían con bastante éxito contra la sociedad colonial. Se dirigían a selvas remotas y a menudo traicioneras al este de Huamanga; conseguían acceso a la tierra mediante relaciones semiclandestinas con comunidades indígenas étnicamente extranjeras, o bien a engrosar las poblaciones vagabundas de ciudades tan lejanas como Lima[71]. Pero todas esas opciones tenían límites definidos. La selva tropical repelía ecológica y socialmente a muchos indios de la sierra. La vida en los ayllus extranjeros no siempre era posible ni agradable desde los puntos de vista de ninguna de las partes. Y tampoco inmunizaba a un forastero contra la economía monetaria, especialmente si el forastero tenía que comprar o arrendar tierras, o que entrar en una comunidad por matrimonio. Por último, incluso los vagabundos podían buscar empleo ocasional, o protección contra los indios

---

[70] BNP, B1079, 1629, esp. ff. 68 v-69 r. Cf. José Miranda, *El tributo indígena en la Nueva España durante el siglo XVI* (México, 1952), 249 y 250. En un estudio de los indios residentes en la ciudad de Lima en 1613 encontré a 123 procedentes de Huamanga. Cinco de cada seis (103) eran varones, y más de tres cuartas partes de éstos (79) eran solteros. Entre los casados, sólo uno de cada seis (cuatro de 24) tenían mujeres de Huamanga. Miguel de Contreras (1613), *Padrón de los indios de Lima en 1613*, ed. de Noble David Cook (Lima, 1968).

[71] Acerca de la ida a la montaña o la selva, BNP, B1477, 1626, ff. 1 r-3 r; Poma de Ayala (1615), *Nueva corónica*, 581; *Colección*, ed. de Konetzke, 2:191. De los indios forasteros que establecían relaciones con las comunidades se trata en los capítulos 5 y 7. Por razones evidentes no he encontrado documentación sobre vagabundos, pero la población india registrada de Lima comprendía un grupo notable de Huamanga (nota 70, *supra*). El caso de Alonso Coro, de Lucanas, enumerado como «jornalero» es especialmente sugerente. «Vino a esta ciudad, a donde anda buscando su vida, y en traer leña, y trabajar donde haya». Contreras (1613), *Padrón*, 11. Cf. Bernabé Cobo (1629), *Historia de la fundación de Lima*, ed. de M. González de la Rosa (Lima, 1882), 51.

y los funcionarios que se dedicaban a la caza de fugitivos para cobrar tributos o mitas [72].

O sea, que la emigración generaba gente que buscaba salarios, protección o subsistencia entre los colonizadores. Los emigrados ampliaban el ejército de trabajadores asalariados especializados que mantenían en marcha la economía minera; se fundían con la población de yanaconas que vivían en las estancias y las haciendas hispánicas; se colocaban como aprendices con artesanos urbanos; iban consiguiendo trabajo a salto de mata como jornaleros o aceptaban contratos de asiento a más largo plazo en ciudades como Huamanga. Dada la limitación de opciones que tenían los indios, un patrono español que compitiera para atraer sirvientes podía ofrecer condiciones de vida relativamente atractivas. Considérese, por ejemplo, el caso de Antón Yucran, que aceptó servir en las haciendas de Pedro Serrano Navarrete durante dos años. A cambio de sus servicios, Yucra tenía el derecho a recibir 12 pesos y un juego de ropa al año, una ración de maíz y el uso de algunos campos «en la parte que quisiere a costa del dho pedro serrano con sus bueyes y rrejas». Lo que quizá fuera más importante desde el punto de vista de Yucra, el contrato especificaba que Serrano «a de librar y rreservar[lo] de las mitas y seruicios de guancauelica y chocolococha [Castrovirreyna] y demas seruicios personales» [73]. En Vilcashuamán, provincia de origen de Yucra, los grupos étnicos se quejaban amargamente de que el propietario de un complejo de obraje-hacienda atraía a los indios del ayllu, lo que socavaba todavía más la base económica de la sociedad del ayllu [74].

Así, el campo indio expulsaba a una corriente de indios empobrecidos del ayllu que se marchaban temporalmente para acumular fondos o para pagar deudas, forasteros que huían permanentemente para rehacer sus vidas y otros atrapados en una situación de transición más ambigua [75].

---

[72] Acerca de la integración de los forasteros en la economía monetaria, y de las tensiones con los originarios, véase el capítulo 7. Sobre la persecución de los fugitivos, BNP, B1079, 1629, ff. 68 r, 76 r-v, 78 r; Z1124, 1631, ff. 496 v, 497 r. Cf. Sánchez-Albornoz, *El indio en el Alto Perú*, 27 a 31.

[73] ADA, PN, Palma, 1609, f. 316 v.

[74] BNP, B450, 1643, esp. f. 2 v; B164, 1640.

[75] Entre las situaciones ambiguas podría figurar un fenómeno comentado en una parte anterior del presente capítulo; los indios del ayllu que vivían y trabajaban con patronos españoles en condiciones que tendían a aproximarse al yanaconaje. También sabemos de yanaconas que vivían cerca de sus lugares de origen y no habían perdido las identidades del ayllu, y de jefes menores que actuaban también como mayordomos de haciendas próximas. BNP, Z313, 1616, ff. 200 r-206 r, 247 r. Considérese también el caso de los indios del ayllu que servían asientos que los vinculaban a patronos españoles durante seis meses, un año, o más. En un caso, al indígena se le contrató «en presencia de don felipe astocauana su cazique», que firmó el documento. ADA, PN, Palma, 1619, f. 621 r-v.

En diversos grados, las vidas de todos ellos reflejaban el auge de unas dependencias que ampliaban las opciones a disposición de los empresarios coloniales. Tanto si indios dejaban la sociedad del ayllu atrás como si no, de vez en cuando se dirigían a personas más ricas en busca de salarios, tierras, subsistencia, crédito o protección. Naturalmente, la dependencia económica no era absoluta ni irreversible. Muchos yanaconas tenían parcelas de tierra o pastoreaban sus propios animales, y como ya hemos visto, los trabajadores indios tenían más movilidad de lo que hubieran preferido los europeos. Incluso en las minas, donde el trabajo asalariado voluntario era más importante, es probable que los patronos tuvieran que hacer frente a una fuerza de trabajo semiindependiente. Un trabajador indio de las minas que tuviera un salario alto podía marcharse durante cierto tiempo, vivir de los fondos que había acumulado o comprar tierras que le permitieran ganarse la vida como pequeño agricultor [76]. Pero, por limitado o parcial que fuera su carácter, la dependencia económica de los indios era algo real y representaba un gran corte con el pasado andino, de mayor autonomía económica.

La economía política de la coacción y el consentimiento

La élite de Huamanga edificó su prosperidad sobre tendencias contradictorias. Las mismas fuerzas que impulsaban a los colonizadores a adscribir a los trabajadores a la servidumbre también los obligaban a ellos a recurrir más a acuerdos voluntarios, comprendido el trabajo asalariado. La resistencia del ayllu, en el contexto de una economía colonial en expansión y de un mapa demográfico en evolución (disminución de la población india total y, dentro del total, aumento de la proporción de los forasteros semiclandestinos), socavaba el éxito de las levas de mano de obra con el patrocinio del Estado. Los empresarios, obligados a ajustarse a las perturbaciones y a la escasez de mano de obra, dieron más importancia al desarrollo de las relaciones de explotación en la «sociedad civil».

Una de esas adaptaciones consistía en ampliar las formas oficiales y extraoficiales de coacción. Por ejemplo, Gerónimo de Oré alquilaba su

[76] La pauta de irregularidad de los «trabajadores voluntarios» puede explicar por qué los números de Huancavelica trataban de estabilizar su acceso a la mano de obra mediante la adquisición de haciendas cuyos peones se podían enviar a las minas. Henri Favre, «Evolución y situación de la hacienda tradicional de la región de Huancavelica», en *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú,* comp. por José Matos Mar (2.ª ed., Lima, 1976), 109; véase, asimismo, Lohmann, *Las minas,* 410 a 412, incluida la nota 3.

obraje al alguacil rural, que daba la casualidad de que también representaba al corregidor local; este poderoso funcionario traspasaba las fronteras formales de la autoridad para robar a los trabajadores contratados sus salarios, imponer trabajos ilegales y demás [77]. Los colonizadores iban más allá de esos arreglos extralegales con los burócratas, no obstante, para cultivar relaciones personales de señorío sobre quienes dependían personalmente de ellos. Una de esas prácticas, la compra de esclavos africanos para que asumieran un papel más importante en la producción, prescindía totalmente de la sociedad india. Otra de esas prácticas consistía en aumentar la población yanacona y, como también hemos visto ya, enredaba a los trabajadores temporeros en relaciones que tendían a convertirlos en dependientes a largo plazo.

Pero precisamente porque los indios no sucumbían fácilmente a la presión coactiva, e incluso se fugaban si se les empujaba más allá de ciertos límites, los colonizadores también llegaron a adaptarse a recurrir a una segunda adaptación: el empleo de acuerdos voluntarios, asientos y formas primitivas de trabajo asalariado para poder contar con los servicios de los indígenas. El trabajo forzoso por sí solo, aunque tuviera un carácter extraoficial y privado, no podía satisfacer las necesidades de una economía regional dinámica. De hecho, la existencia misma de colonizadores deseosos de atraer mano de obra probablemente disminuyera la voluntad de los sirvientes de adaptarse a amos severamente coactivos.

El yanaconaje y el trabajo asalariado, ambos en auge a principios del siglo XVII, no representaban simplemente estrategias laborales alternativas o complementarias; también representaban casos extremos de tendencias opuestas y contradictorias. Como la coacción no bastaba, los colonizadores contrataban a indígenas que aceptaban trabajar por un salario. Pero como el mercado de trabajo era somero e irregular, y las técnicas de producción vinculaban estrechamente las utilidades a que los costos de la mano de obra fueran bajos, los colonizadores no podían confiar sólo en la mano de obra «voluntaria» para contar con una fuerza de trabajo constante ni con altas utilidades. Así, al mismo tiempo que se volvían hacia el nuevo mercado para encontrar mano de obra, los empresarios no podían renunciar a la coacción. Siguieron utilizando la fuerza para conseguir y retener trabajadores y para reducir al mínimo los pagos de salarios. Siguieron defendiendo los cupos de la mita, reforzando las alianzas necesarias para actuar efectivamente como miembros de los grupos de poder locales y regionales e incorporando las compras de fuerza de trabajo en relaciones más señoriales que limitaban el intercambio monetario y vinculaban a los trabajadores a sus señores. De esas

[77] BNP, B1485, 1600, esp. ff. 55 v, 59 v, 49 r-v; Salas, *De los obrajes,* 57.

tendencias contradictorias surgieron paradojas aparentes: yanaconas que se «alquilaban» por contrato; formas serviles de trabajo en las que las cuentas de salarios y deudas desempeñaban un papel fundamental; trabajadores contratados cuyos patronos les debían los salarios atrasados de varios años [78]. Una sola unidad de producción podía explotar a mitayos, trabajadores asalariados, yanaconas vitalicios y dependientes cuyos derechos y cuyas obligaciones los distinguían tanto de los yanaconas como de los trabajadores asalariados [79].

Cabría expresar la cuestión de otro modo. Por una parte, la dura explotación y la economía mercantilizante ya sometían al campo andino a un despojo suficiente como para perturbar su capacidad para sustentarse por sí solo. En consecuencia, la mera supervivencia o la necesidad económica impulsaban a los indios a trabajar de manera más voluntaria para los patronos o los empleadores coloniales. Por otra parte, la acumulación colonial no llegaba tan lejos como para aislar totalmente a la gente de la economía de subsistencia. La capacidad de los indígenas para mantener o restablecer el acceso a una economía de subsistencia limitaba el auge de los mercados o de formas más libres de trabajo a un proceso desigual, parcialmente reversible. Así, los colonizadores podían contratar una clientela bien dispuesta de trabajadores asalariados y de posibles dependientes, pero necesitaban un considerable poder coactivo para estar seguros de que los indios no se les iban a escapar, de que realizarían tareas ingratas pese a tener acceso a su propia economía de subsistencia, de que una empresa no tenía que depender exclusivamente de cultivar una clintela de trabajadores voluntarios para su propio bienestar. Dados los límites de la capacidad de los empresarios para explotar a los indios o los mestizos, los africanos importados fueron ocupando un puesto importante incluso en las tierras altas.

La mano de obra asalariada y la servil, pese a sus contradicciones, reflejaban ambas el auge de las nuevas dependencias en el seno de la «sociedad civil». Existía una cierta ironía en la dura lucha de los indígenas contra las mitas y los tributos. Al mismo tiempo que iban recortando las instituciones extractivas formales mediadas por un Estado coactivo, los indios de Huamanga fueron cayendo bajo el imperio más directo

---

[78] ADA, PN, Palma, 1609, f. 152 r; Navarrete, *1615-1618*/1627/1630, ff. 17 r-19 r; BNP, Z323, 1616, ff. 16 v, 20 r; Z313, 1616, ff. 170 r, 239 r, 244 v, 245 r-v, 251 r, 278 r-v; Z351, 1616, ff. 664 v, 665 v, 673 r; B1485, 1600, ff. 13 v-45 r.

[79] Este complejo régimen de relaciones laborales, cuya presencia era clara en Huamanga en el decenio de 1600 es algo que ya se ha observado respecto de las haciendas de fines del período colonial. Macera, *Trabajos*, 3: 171 a 204; Jorge Polo y la Borda G., *La hacienda Pachachaca: autoabastecimiento y comercialización (segunda mitad del siglo XVIII)* (Lima, 1976), 50 a 69.

de patronos y amos. La integración de los autóctonos en una economía comercial había adquirido una vida propia, y generado una clientela de indígenas que recurrían a gente más rica en busca de dinero o de crédito, o de una nueva subsistencia protegida contra las exigencias del exterior. Las nuevas dependencias no sólo facilitaban a los colonizadores el encontrar fuentes «voluntarias» de mano de obra explotable, comprendidos los trabajadores asalariados; también ampliaban las oportunidades de vincular a los siervos y los clientes en una maraña de obligaciones, antagonismos y lealtades mutuos [80]. El auge de esas nuevas dependencias sociales y económicas no había desembocado en una ruptura total y absoluta con una historia anterior de extracción basada en la violencia y la coacción. Tampoco había desembocado en una sociedad cuya clase dominante pudiera hacer caso omiso del poder de los funcionarios estatales. Pero la extracción coactiva había ido adquiriendo un carácter más privado y extraoficial, y se podía complementar mediante acuerdos por mutuo consentimiento, comprendido el trabajo asalariado, que reflejaba la decadencia de la autonomía económica andina. En resumen, una sociedad explotadora se había hecho más sutil; había hecho que los explotados «necesitaran» a sus explotadores.

[80] Respecto de la «generosidad», sobre todo en los testamentos de europeos moribundos, con personas a su cargo, entre las que figuraban indios del ayllu y yanaconas, así como mestizos y mulatos, véase ADA, PN, Padilla, 1602/*1613*, ff. 102 r-104 r; Cabildo, Causas Civiles, Leg. 1, C.4, 1671, esp. ff. 71 v-73 r; BNP, Z1268, 1590, f. 4 r; Z351, 1616, f. 665 r-v; Z313, 1616, ff. 239 r, 245 r-v, 251 r; Z323, ff. 15 v-16 r, 16 v, 17 r; ADA, PN, Navarrete, *1615-1618*/1627/1630, f. 199 r; Corregimiento, Asuntos Administrativos, Leg. 31, C.4, 1617, f. 43 r-v; C.5, 1621, ff. 1 r-11 r; BNP, B820, 1643, ff. 36 v-37 r; ADA, PN, Navarrete, 1615-1618/1627/*1630*, f. 699 r-v; AGN, TP, C.370, 1607-1688, subcuaderno 6, ff. 2 v-3 r.

7. La tragedia del éxito

En Huamanga, si se veía una figura acicalada vestida con calzones de terciopelo rosa con un fino bordado de oro, un jubón vistoso bajo una capa de terciopelo oscuro de Segovia, un sombrero ancho de fieltro y un par de zapatos buenos, era de esperar que se tratase de un colonizador rico o quizá de un mestizo. Pero, a veces, la cara pertenecía a un indio [1]. La creciente pobreza de los pueblos andinos a principios del siglo XVII podría llevarnos a olvidar la aparición de indígenas que escapaban a las duras cargas impuestas a la mayor parte de los indios; en algunos casos trepaban la escala social y acumulaban considerables riquezas.

Pero nuestro relato ya ha sugerido la importancia histórica de algunos estratos privilegiados en el seno de la «república de los indios». Hemos visto el potencial embrionario de divisiones de clases entre las sociedades de Huamanga antes de la conquista española y las instituciones que sofocaron su desarrollo ulterior. Tras la conquista, la posición estratégica de los kurakas hispanizantes como mediadores entre los indígenas y los colonizadores intensificó las contradicciones incipientes en la sociedad autóctona; las alianzas postincaicas atraparon a las élites autóctonas entre los papeles tradicionales de protectoras de los intereses del

---

[1] ADA, PN, Peña, 1596, ff. 184 v-186 r, respecto de la compra del atavío descrito, salvo el sombrero y el calzado; véase, asimismo, Poma de Ayala (1615), *Nueva corónica,* ilustraciones en 366, 739, 741.

ayllu y las nuevas oportunidades y exigencias como «amigos» de los conquistadores. Durante la crisis del decenio de 1560, los taquiongos presionaron a los colaboradores con el régimen colonial para que se purificaran y restablecieran sus lealtades exclusivamente andinas, pero la relación tenue y cautelosa entre las élites indias y el Taki Onqoy reflejaba la posición ambivalente y contradictoria de esas élites. Un decenio después, las reformas de Toledo organizaron una red de poder estatal para extraer por la fuerza un excedente de un campesinado del ayllu que era autónomo económicamente; el sistema funcionó en parte porque sus grupos de poder comprendían a señores tanto indios como hispánicos.

Con el tiempo, los indios fueron socavando las mitas y los tributos de Toledo, pero no la aparición de grupos multirraciales de poder. De hecho, la política judicial fomentaba acuerdos mutuamente beneficiosos entre las élites indígenas y los patronos hispánicos, que a veces se aprovechaban de ellos mediante la subversión de las extracciones patrocinadas por el Estado. El auge económico de fines del siglo XVI integró a las sociedades locales en una economía muy mercantilizada; las pautas locales de circulación de mercancías indujeron todavía más la diferenciación interna, al concentrar los recursos indios en menos manos y privatizar una parte de las tierras del ayllu. Desde los primeros años de la conquista, pero cada vez con más fuerza en el siglo XVII, la sociedad del ayllu fue perdiendo migrantes a las ciudades, las minas y los centros comerciales, los patronos españoles y otras comunidades indias. Algunos de los migrantes aprendieron especialidades o establecieron relaciones sociales que los salvaron de correr el destino de los indios pobres y les permitieron engrosar las filas de los que se lucraban con la economía mercantil.

Las estrategias y los logros personales de los indios con éxito, que se asimilaban en sentidos importantes a la sociedad hispánico-mestiza, guardan estrecha relación con una historia más general de la explotación europea y la resistencia india. Sus logros estimularon un proceso de diferenciación de clase en el seno de la sociedad autóctona, insertaron más directamente en la vida campesina relaciones, motivaciones y una cultura de estilo europeo y fomentaron el deterioro de los derechos y los recursos andinos tradicionales. La tragedia de los indios con éxito se debía a la forma en la que el éxito reclutaba a personas dinámicas, poderosas o afortunadas para que adoptaran los estilos y las relaciones sociales hispánicos, con lo cual se reforzaba la dominación colonial. Los éxitos de determinados indígenas, en medio de una sociedad organizada para explotar a los pueblos autóctonos, educaron a los indios para considerar que lo hispánico era lo superior y lo andino lo inferior.

Las vías del éxito

Pese a las circunstancias que para principios del siglo XVII empobrecían mucho a la mayor parte de los indígenas, una minoría logró acumular fondos suficientes para comprar o arrendar propiedades rurales y urbanas valiosas. Una muestra de 52 transacciones demuestra que muchos indios que compraban o arrendaban tierras y fincas gastaban sumas muy superiores al horizonte económico de la mayor parte de los indígenas. Nada menos que la mitad (el 50 por 100 exactamente) de las compras costaban de 40 a 90 pesos (de ocho reales); otra cuarta parte (el 28,3 por 100) requería 100 pesos o más [2]. Esas sumas eran muy grandes para un indio. El tributo estatal anual, que constituía una pesada carga para muchos, ascendía a menos de diez pesos; un indio de asiento no especializado ganaba quizá 20 pesos por sus servicios durante todo un año; un gasto de 30 pesos por conseguir un reemplazo mitayo resultaba irrealista para un campesino pobre [3].

Incluso conforme a criterios hispánicos, algunas de las compras de los indios representaban acumulaciones importantes. Una mujer compró parte de un buen solar urbano propiedad de una familia distinguida de encomenderos. Los 300 pesos que gastó equivalían a ocho o nueve meses de

[2] Las transacciones están fechadas en 1585-1639, pero todas menos tres son del período de 1601 a 1639. Seis de las transacciones son arrendamientos, la mitad de ellas por 85 pesos al año o más. La distribución de los precios de compra está mucho más sesgada hacia grandes cantidades por tierras suburbanas y rurales (32 por 100 de más de 100 pesos) que hacia solares urbanos y casas (23,8 por 100 de más de 100 pesos).

En orden cronológico, las fuentes de las transacciones son las siguientes: ADA, PN, Cárdenas, 1585, ff. 98 r-v, 99 r-v; Peña, 1596, ff. 134 v-136 v; Soria, 1593/*1601*, ff. 28 r-v, 150 r-v, 185 v, 193 v-194 v, 220 v-221 v; Palma, 1609, ff. 71 r-72 r, 99 v-101 v, 180 v-183 v, 203 r-204 v, 237 v-238 v, 244 r-v, 245 r-v, 278 v-280 r; Corregimiento, Causas Ordinarias, Leg. 1, C.5, 1617, ff. 17 r-19 v (venta fechada en 1613); PN, Padilla, 1602/*1613*, ff. 156 v-157 v; Navarrete, *1615-1618*/1627/1630, ff. 88 r-89 v; Palma, 1619, ff. 226 r-228 r, 259 v-260 r; Palma, 1625, ff. 36 r-37 r, 145 v-147 r, 397 v-398 v, 632 v-634 v, 879 r-880 v; Navarrete, 1615-1618/*1627*/*1630*, ff. 346-347 v, 466 r-467 r, 570 r-571 r, 637 r-639 v, 651 r-v, 758 r-v, 811 v-813 v, 828 v-829 v, 838 r-839 r; Morales, 1630, ff. 22 r-v, 320 r-v, 446 r-447 v; AGN, TP, C.354, 1632; ADA, PN, Silvera/Mesagil, 1636-1637, ff. 4 r-v, 90 v-91 v, 97 r-98 v, 625 r-v; Mesagil, 1637-1639, ff. 141 r-142 v, 236 r-237 r, 242 r-243 v, 324 r-325 r, 471 v-472 r, 480 r-481 v, 633 r-v, 636 r-640 v, 652 v-654 r; Corregimiento, Causas Ordinarias, Leg. 2, C.18, 1676, ff. 2 r-4 v (venta fechada en 1639).

[3] El tributo estatal legal ascendía a poco más de seis pesos de ocho reales (es decir, cuatro pesos ensayados, de 12,5 reales). Aunque se duplicara, la carga del tributo era de sólo 12 ó 13 pesos. Véanse créditos salariales en asientos de trabajadores sin especializar en el Apéndice D, cuadro D.1. En cuanto a los arrendamientos de mitayos, véase ADA, PN, Palma, 1609, ff. 82 v, 207 r-v; AGN, DI, Leg. 6, C.109, 1643, f. 3 r.

los beneficios previsibles de un amo que alquilara a otro los servicios de un artesano esclavo especializado. Juan Payco y don Pedro Pocamonxa compraron cada uno tierras valiosas de ayllus que no eran los suyos por 600 pesos cada uno. Esa suma de dinero bastaba, casi todos los años, para comprar un esclavo africano de primera categoría. Algunas transacciones, especialmente la compra o el alquiler de residencias urbanas por indios cuya base económica seguía estando en el campo, satisfacían ansias de prestigio. A fin de establecer una residencia respetable en Huamanga, un kuraka despreció un solar en las parroquias indias de la ciudad; por el contrario, alquiló casas en la sección española, mejor y más cara[4].

Al igual que las obligaciones y las deudas monetarias iban convirtiéndose en fuerzas cada vez más opresivas en las vidas de los indios pobres, un sector nuevo de indígenas iba acumulando suficiente riqueza líquida para transformarse en acreedores. Ya hemos visto que los testamentos de los indios prósperos dejaban constancia de listas de pequeñas deudas por cobrar[5]. Los artesanos indígenas y otras personalidades «solventes» servían de fiadores de los indios endeudados o que tenían problemas[6]. Algunos de los préstamos no eran tan pequeños. Lorenzo Pilco, hijo de una familia india rica de la ciudad de Huamanga, y propietario de tierras valiosas en la zona rural de Angaraes, prestó 300 pesos a un kuraka empobrecido. Con el tiempo, Pilco hizo que se encarcelara al jefe por falta de pago. Doña Juana Yanque Molluma financió la compra de 300 vacas y toros por su hija, a un costo de 1.650 pesos. Resulta significativo que hubiera incluso españoles que recurrían algunas veces a indios ricos en busca de crédito. Un español consiguió un préstamo de 140 pesos a un año de doña Juana Méndez; otro pagaba 50 pesos de interés al año sobre un préstamo a largo plazo de 700 pesos de Catalina Reinoso, dama india que poseía un viñedo en el Valle de Nazca que bajaba desde Lucanas hasta la costa del Pacífico[7].

---

[4] ADA, Corregimiento, Causas Ordinarias, Leg. 1, C.5, 1617, ff. 17 r-19 v; PN, Navarrete, 1615-1618/*1627*/1630, ff. 637 r-639 v; 811 v-813 v; Palma, 1619, ff. 259 v-260 r respecto de casos individuales. Acerca del arrendamiento de artesanos esclavos, y precios de compra de esclavos, véase Bowser, *The African Slave*, 138, Apéndice B, cuadro B.4.

[5] AGN, DI, Leg. 4, C.71, 1622, ff. 12 r-14 v; ADA, PN, Navarrete, 1615-1618/*1627*/1630, ff. 300 v-302 v, 519 r-520 v; Mesagil, 1637-1639, ff. 184 r-186 r, 918 r-922 r.

[6] ADA, PN, Palma, 1609, ff. 13 v-14 r, 268 r-269 r, 269 v-270 r; Palma, 1619, ff. 20 r-21 r.

[7] ADA, PN, Silvera/Mesagil, 1636-1637, ff. 542 v, 515 r-516 v; Padilla, 1602/*1613*, ff. 1 r-2 r; Palma, 1609, f. 390 r-v; Soria, 1598, ff. 308 r-310 v; Peña, 1596, f. 311 v.

La pregunta histórica que debemos plantear es la de cómo conseguía esos fondos un sector nuevo de indios ricos, y cómo se protegía ese sector de las expropiaciones que confinaban a la mayor parte de los indígenas a una magra existencia. Merece la pena examinar de cerca los medios económicos y políticos por los que una minoría de indios logró triunfar en una sociedad que despojaba a casi todos los ayllus y los campesinos de la capacidad para producir y comercializar un excedente.

En una economía mercantil próspera, muy dependiente de tecnologías artesanales o de oficios, quienes vendían servicios especializados podían obtener unos ingresos considerables. En el siglo XVII los trabajadores experimentados ganaban buenos sueldos en las minas. Los precios inflados controlados por comerciantes del exterior, los respiros de una existencia durísima que se conseguían con la bebida y las apuestas, y los abusos fraudulentos de los propietarios de minas, solían consumir los salarios rápidamente. Pero es probable que algunos indios lograsen acumular ahorros al apartar cantidades apreciables de salarios o mediante el robo de minerales valiosos [8]. Más atractivos que las minas eran los transportes y la artesanía, formas de trabajo relativamente independientes que estaban en gran demanda. La economía de Huamanga se basaba en gran medida en los oficios especializados en la construcción y las manufacturas, y los artesanos indios desempeñaban un papel destacado en ocupaciones «hispánicas» de todos los tipos, como las de plateros, pintores y estucadores, albañiles, canteros, carpinteros, ebanistas, curtidores, sastres, zapateros, etc. [9] En 1609 se contrató a Martín de Oviedo, un español con gran reputación de «maestro escultor» y arquitecto, para que redecorase el interior de la iglesia de los dominicos por 4.600 pesos; Oviedo, a su vez, subcontrató a carpinteros, pintores y estucadores indios para que trabajasen en el proyecto. Un artesano indio independiente podía obtener unos ingresos muy respetables. En dos meses, un can-

[8] Los salarios de los trabajadores en las minas subieron de siete a 12 reales para mediados del siglo XVII (capítulo 6). A nueve reales al día, veinticinco días de trabajo al mes, con unos gastos de cuatro reales al día (durante treinta días), un minero podía ahorrar 13 pesos (de ocho reales) al mes. Merece la pena recordar (capítulo 4) que una cierta parte de los mitayos, incluso, ganaban unos salarios netos considerables. Respecto de la venta de mercurio de contrabando por indios que trabajaban en las minas, AGN, Minería, Leg. 13, Huancavelica, 1585-1591, Exp. 2, f. 8 r.

[9] ADA, PN, Ysidro, 1577, ff. 162 r-164 r; Peña, 1596, f. 180 v; Navarrete, *1615-1618*/1627/1630, f. 254 r; Palma, 1619, ff. 327 r-373 r; Palma, 1625, ff. 292 r-v, 837 r-838 r; BNP, Z317, 1586, f. 3 r; AGN, JR, Leg. 23, C.62, 1617, f. 120 r; Leg. 24, C.65, 1618, f. 260 r; Apéndice D, cuadro D.2, asientos 4, 6, 7, 16; cuadro D.3, asientos 2, 3, 4, 7, 8. Véanse, asimismo, las fuentes citadas en la nota 10, *infra*.

tero podía hacer una rueda de molino que valía 60 pesos. Juan Uscamato, carpintero, ganó 150 pesos cuando aceptó construir un molino de harina en seis meses. Sus gastos eran reducidos, y probablemente no tenía que trabajar toda la jornada en el molino, ya que el contratista aceptaba aportar los materiales necesarios, entre ellos piedra tallada e instrumentos de hierro, más seis trabajadores indios para que estuvieran a las órdenes de Uscamato [10].

Los asientos laborales de Huamanga (descritos en el capítulo 6) revelan la existencia de una disparidad impresionante de ingresos entre los indios especializados y los peones no especializados. Los artesanos contratados en asientos ganaban salarios del doble y el triple de los prometidos por servicios de carácter general, de 40 a 60 pesos al año más la manutención. Los arrieros ganaban por lo menos el doble, de 80 a 130 pesos al año. Muchas veces, los componentes no monetarios de la remuneración comprendían derechos especiales que aumentaban todavía más esa disparidad. Un curtidor recibía diez pieles semicurtidas, lo que, de hecho, subvencionaba su trabajo independiente. Los arrieros recibían unas cuantas varas más de paño que llevar con la mercancía. Lo que es más importante, el trabajo de los arrieros los ayudaba a consolidar unas relaciones comerciales independientes y a reducir sus propios costos de trabajo mediante el transporte de sus mercancías a lomos de los animales del patrono, como en el caso ya mencionado del patrono que aceptó formalmente que su arriero contratado pudiera hacer «todos los viajes que quiere con la dha rregua [la del patrón]» [11].

Las concesiones de este tipo tenían importancia porque quienes se dedicaban a un comercio o una producción mercantil considerable podían acumular mucha riqueza. Tanto los comerciantes indios como los españoles especulaban en mercancías. Los artesanos, al contrario que los arrieros, no podían dedicarse enteramente al comercio, pero los artesanos ambiciosos realizaban diversas transacciones mercantiles por su cuenta [12]. Tanto los indios como los españoles se hacían con tierras privadas para la producción con fines comerciales de coca, vino, maíz, trigo, hortalizas, lana, carne, pieles, queso, etc. De hecho, los empresarios indios tendían a centrar sus acumulaciones de propiedad privada en las mismas

---

[10] ADA, PN, Palma, 1609, ff. 248 r-250 v, 252 v-253 r, 315 r-316 r; Navarrete, *1615-1618*/1627/1630, ff. 84 r-85 r; Soria, 1598, f. 623 r.

[11] Respecto de los niveles de los asientos y los salarios, véase el Apéndice D. En cuanto a las pieles semicurtidas, cuadro D.2, asiento 6. Acerca del paño adicional para los arrieros, cuadro D.2, asientos 8, 10, 11, 12, 15, 18, 19, 20; cuadro D.3, asiento 5. Respecto de la cita, cuadro D.2, asiento 2.

[12] Véase ADA, PN, Palma, 1619, ff. 298 r-299 r; Silvera/Mesagil, 1636-1637, f. 389 r-v; AGN, JR, Leg. 11, C.29, 1593, f. 69 r; DI, Leg. 4, C.71, 1622, ff. 11 r-14 v.

zonas que atraían a sus homólogos españoles: los valles fértiles y bien situados del distrito de Angaraes-Huanta, la ciudad de Huamanga y los valles circundantes, la montaña coquera de Huanta oriental y, en menor medida, los pastizales y las tierras de labranza fértiles a lo largo del camino que cortaba por Vilcashuamán hacia el Cuzco y Potosí (véase el mapa 3 *supra,* capítulo 4) [13].

Las especialidades y los servicios comercializables, la producción con fines mercantiles y el comercio en sí significaban considerables ingresos para los indios, pero no bastan para explicar cómo una minoría con éxito logró proteger su riqueza contra la expropiación. También los ayllus habían obtenido ingresos muy considerables en el siglo XVI, pero el control colonial hacía que esa acumulación fuera cada vez más difícil, por no decir imposible, para la mayoría de los ayllus en el siglo XVII. Después de todo, la función económica de la estructura colonial del poder era usurpar los recursos indios y extraer el excedente de una sociedad autóctona reducida a la mera subsistencia. Los kurakas gozaban de mayor acceso a los ingresos que los hogares corrientes, pero es de suponer que las obligaciones redistributivas limitaban la capacidad de los jefes para acumular recursos personales mientras sus parientes se iban hundiendo cada vez más en la pobreza. De hecho, la responsabilidad personal de los jefes por las obligaciones de la comunidad, especialmente el tributo y la mita, los obligaba a veces a vender tierras o animales valiosos, y sometía su riqueza a la confiscación por los corregidores [14]. Como ya hemos visto, las composiciones periódicas de tierras permitían a los magistrados coloniales conceder títulos sobre las tierras indias «excedentarias» solicitadas por peticionarios españoles. En la práctica, las composiciones de tierras hacían que la tenencia de tierras por los ayllus fuera muy precaria. Para evitar la dependencia respecto de un señor europeo, un forastero podía buscar medios de ganarse la vida en un contexto de una nueva comunidad india. Pero el logro de la aceptación de ayllus

[13] Son múltiples los datos sobre la acumulación india de propiedad privada. Además de la nota 2, *supra,* véase AGN, TP, C.370, 1607-1688, subcuaderno 9, C.42, 1595; DI, Leg. 6, C.107, esp. ff. 16 v-27 v; C.108, 1643; ADA, Corregimiento, Causas Ordinarias, Leg. 1, C.1, 1595, ff. 21 r-22 r; C.8, 1637, ff. 1211 r-v; PN, Soria, 1589, ff. 111 r-115 r; Soria, 1598, ff. 539 v, 677 v; Palma, 1619, ff. 174 r-176 r; Navarrete, 1615-1618/*1627*/1630, ff. 300 v-302 v; Silvera/Mesagil, 1636-1637, ff. 25 r-v, 515 r-516 v; Mesagil, 1637-1639, ff. 560 r-562 r, 930 v-932 r; BNP, A387, 1594, ff. 2 r-3 r; B769, 1650, ff. 1 v-2 r; B820, 1643; B1525, 1647, ff. 9 v-12 r, esp. 11 r; Z888, 1646; RPIA, tomo 16, partida XLI, 313; Monzón y otros (1586), «Descripción ... de los Rucanas Antamarcas», 246; Centro de Colaboración Pedagógica Provincial... de Parinacochas, *Monografía de la Provincia de Parinacochas* (2 vols., Lima, 1950), 1:120 a 125.

[14] Véase esp. BNP, B1079, 1629, ff. 75 r, 76 v-77 r, 78 v-79 r; B28, 1607, f. 6 v.

distintos del suyo podía comportar nuevos lazos de parentesco, o pago de rentas por el derecho a usar la tierra, lo que limitaba la acumulación [15].

En esas circunstancias, la obtención de unos ingresos respetables no constituía, por sí sola, una garantía contra el empobrecimiento. Los indios no podían lograr un éxito económico duradero más que si su «estrategia» socioeconómica los escudaba, en parte al menos, contra las expropiaciones coloniales y contra las obligaciones redistributivas para con indios más pobres. Un mecanismo clave de protección entrañaba la «privatización» de los derechos de propiedad. El título individual sobre la tierra, reconocido por el derecho español, protegía al propietario contra las confiscaciones legales que padecía la propiedad del ayllu. La propiedad privada de bienes también constituía un arma contra las reivindicaciones imbricadas o colectivas de ayllus o grupos étnicos, especialmente si el propietario acumulaba tierras en zonas «extranjeras», es decir, fuera de la región que tradicionalmente revindicaban los parientes étnicos o del ayllu del indio. Pero incluso en el seno de un ayllu o de una región étnica dados, el proceso de privatización traspasaba una parte de los derechos de propiedad a indios locales poderosos o ricos, y a forasteros ricos de todas las razas. Durante la primera composición de tierras, realizada en 1594, algunos de los kurakas de Huamanga obtuvieron títulos privados sobre extensos derechos de uso de tierras que los ayllus les asignaban tradicionalmente. El kuraka que deseara proteger su prestigio, o trabajar las tierras mediante la invocación a las relaciones tradicionales del ayllu, probablemente no podía enajenar esas tierras en contra de los derechos colectivos en un sentido absoluto. Pero sabemos que los kurakas vendían o alquilaban esas tierras a forasteros, y que generaciones ulteriores los hijos que «heredaban» tierras de jefes fallecidos defendían sus derechos de propiedad contra parientes indios [16]. Aunque un jefe (o sus herederos) no privatizara la propiedad del ayllu para su propio uso, estaba facultado para vender las tierras de la comunidad a fin de pagar los tributos o de contratar reemplazos de los mitayos. Esas ventas enajenaban la propiedad de los dominios étnicos y de los ayllus en un sentido más permanente. Las tierras fértiles que habían sido propiedad de los ayllus circulaban como mercancías en escala sorprendente en el siglo XVII, especialmente en las zonas mercantiles dinámicas de Huamanga septentrional (del Río Pampas hacia el norte, con especial intensidad

---

[15] Véase el comentario sobre los forasteros en el capítulo 5, *supra*, y también *infra* en el comentario que figura en el presente capítulo sobre «Enfrentamiento, Tensión y Purificación».

[16] BNP, A387, 1594, esp. ff. 2 r-3 r, 4 r-v; AGN, DI, Leg. 6, C.107, 1642, ff. 16 r-27 v; también el capítulo 5, *supra*.

a lo largo del eje Angaraes-Huanta-ciudad de Huamanga). Y, como ya hemos visto, entre los compradores de propiedades valiosas figuraban tanto indios como españoles y mestizos [17].

Otra forma de protección consistía en escapar a las obligaciones del tributo y de la mita. Un hogar privado constantemente de recursos por las contribuciones al pago de los tributos del ayllu o a la contratación de reemplazos de los mitayos difícilmente podía aspirar a acumular suficiente dinero para comprar propiedades lucrativas, aunque tuviera un ingreso monetario apreciable. Sin embargo, el régimen colonial eximía a determinados indígenas de la mita y el tributo, y el derecho español no llegó a abarcar sistemáticamente a la gran población de forasteros hasta el siglo XVIII.

Los datos sugieren que el privilegio de la exención comportaba beneficios considerables. La condición tributaria no era aplicable a las mujeres independientes cabezas de familia, y las mujeres representaban más de un tercio (el 35,8 por 100) de las compras o los alquileres de propiedades por indios. Los forasteros y los artesanos también desempeñaban un papel destacado en la acumulación privada de propiedad [18]. La condición legal poco definida de los forasteros los liberaba de la mita y el tributo mientras pudieran eludir a los recaudadores de impuestos enviados desde sus comunidades de origen; los artesanos, tanto de los pueblos como de las ciudades, gozaban de la exención legal de la mita. Por último, los kurakas principales, los funcionarios municipales (en su mayor parte agentes del cabildo indio) y los ayudantes seglares de los curas católicos gozaban todos de la exención de la mita y, algunos de ellos, del tributo. Unos cuantos ganaban, además, un sueldo modesto [19]. En consecuencia, en la sociedad del ayllu los nombramientos para puestos municipales y eclesiásticos representaban privilegios que permitían a algunos

---

[17] Véanse datos sobre la acumulación y la circulación de propiedad privada entre indios en las notas 2, 13 y 16 *supra*. Respecto de la venta o el arrendamiento de tierras privadas de los indios a europeos o mestizos, véase ADA, PN, Navarrete, *1615/1618/1627*/1630, ff. 35 r-36 r, 215 r-216 v, 538 r-539 v; Mesagil, 1637-1639, ff. 86 r-87 v; AGN, TP, C.645, 1637, ff. 18 v-19 r, 20 r. Véase, asimismo, C.370, 1607-1688, subcuaderno 9, *passim*.

[18] Entre las mujeres independientes cabezas de familia figurarían las adultas solteras, las viudas y las mujeres casadas con forasteros. El porcentaje de mujeres compradoras o arrendatarias se basa en las transacciones citadas en la nota 2, *supra*. Acerca del papel destacado de las mujeres comerciantes y de los productores forasteros en la agricultura comercial para el mercado de la ciudad de Huamanga, véase AGN, JR, Leg. 11, C.29, 1593, f. 69 r. Los forasteros y los artesanos, aunque no siempre estuvieran identificados como tales, ocupaban lugares destacados en las acumulaciones tanto rurales como urbanas en las fuentes citadas en las notas 2 y 13, *supra*.

[19] Véase Spalding, «Social Climbers», 658, 661 a 663.

acumular recursos, mientras que otros arañaban una mera subsistencia o caían en el endeudamiento.

Una tercera forma de escudarse, forma que aumentaba muchísimo las oportunidades de avance económico, consistía en explotar vínculos privilegiados con la estructura colonial del poder. Especialmente en el seno de la sociedad del ayllu, el acceso al poder solía constituir un determinante decisivo de los ingresos y las obligaciones. Los ayllus poderosos y los parientes favoritos de los kurakas pagaban menos tributos que los demás, y los propios kurakas cobraban tributos adicionales [20]. El régimen de Toledo había reorganizado el campo al establecer una serie de grupos multirraciales de poder, en cuyo centro se hallaba un corregidor español, pero que comprendía un contingente de funcionarios y ayudantes indios. La estructura india reorganizada del poder extraía sus miembros de familias de kurakas importantes, de comuneros con movilidad social deseosos de aprovechar su relación con el poder hispánico y (en el siglo XVII, por lo menos) de unos cuantos forasteros integrados en las sociedades locales del ayllu [21]. La política judicial cimentó todavía más las alianzas entre las élites indias y los mandos hispánicos. La ayuda de los mandos hispánicos comportaba un *quid pro quo:* lealtad a los intereses de los «amigos», cooperación en los sistemas locales de extracción. De hecho, las alianzas locales asimilaban a una fracción de élite de la sociedad del ayllu a la estructura hispánica del poder y, por consiguiente, a la conversión del privilegio político en riqueza privada. La responsabilidad de los kurakas por el tributo y la mita de la comunidad, por ejemplo, sometía teóricamente a los jefes a confiscaciones de riqueza que podrían haberlos empobrecido en el siglo XVII. Es cierto que se produjeron algunas confiscaciones, pero a menudo los kurakas conseguían la ayuda de corregidores y curas para «demostrar» que los cupos de mita y de tributos se habían establecido a un nivel demasiado alto. En lugar de perder recursos para pagar los atrasos de los tributos, un kuraka podía ganar centenares de pesos si se asociaba con amigos hispánicos en planes mutuamente lucrativos, como los sistemas de trabajo a domicilio para vender paños o sogas tejidos por los ayllus [22]. El peso de esos planes, y de los cupos

---

[20] Obsérvense los diferentes pagos por tributarios de diferentes ayllus y la aparente recaudación del doble del tributo legal, en BNP, A236, 1587, f. 22 r-v; ADA, PN, Palma, 1609, ff. 441 v-442 v; Poma de Ayala (1615), *Nueva corónica*, 974.

[21] Véase Spalding, «Social Climbers», 661; AGN, DI, Leg. 6, C.119, 1648, f. 111 v. Véanse dos casos de mujeres que desempeñaban jefaturas normalmente reservadas a hombres, en ADA, PN, Mesagil, 1637-1639, ff. 636 r-640 v; BNP, Z888, 1646, f. 551 v.

[22] Véanse las fuentes citadas en el capítulo 5, nota 24.

restantes de mitas y tributos legales, recaía en especial sobre los segmentos menos poderosos y más pobres de la sociedad autóctona.

La diferenciación de la sociedad autóctona entre ricos y pobres reflejaba la capacidad de una minoría para liberarse de las ligaduras que maniataban a la mayor parte de los indios. No debemos subestimar la dificultad de esos logros, especialmente por lo que respecta a indígenas que no heredaban ventajas por haber nacido en familias indias poderosas o ricas. Para la inmensa mayoría, el camino del éxito estaba cerrado. Las decisiones osadas no garantizaban la prosperidad. La emigración de la sociedad de los parientes, que quizá fuera la medida más osada que pudiera adoptar un indio, llevaba a algunos al éxito, pero los emigrantes prósperos formaban una minoría. Casi todos los forasteros llevaban una vida más modesta como yanaconas, jornaleros, pequeños productores, campesinos comunitarios integrados por matrimonio en ayllus que no eran los suyos, vagabundos, etc. La artesanía ejercía un atractivo especial, precisamente porque ofrecía la vía más segura al progreso económico y la independencia. Los aspirantes a aprendices afluían a las ciudades con el objeto de encontrar artesanos dispuestos a enseñarles un oficio a cambio de su trabajo. El resultado era que, en una economía regional en la que la mano de obra solía escasear, y los salarios tendían a subir, la mano de obra de aprendices era una excepción notoria. En dos de cada tres asientos de aprendizaje, la remuneración del indio contratado no comprendía ningún pago monetario en absoluto; bastaba con ofrecer una oportunidad de cambiar de rumbo de vida [23].

Naturalmente, quienes percibían ingresos relativamente elevados no acumulaban automáticamente recursos «privados» protegidos contra las aspiraciones imbricadas o redistributivas de sus parientes. Por ejemplo, las mujeres que eran cabezas de familia gozaban de exenciones legales de las mitas y los tributos, y participaban mucho en la producción para el mercado y el comercio. Pero los vínculos de parentesco y obligación significaban —por lo menos en algunos casos— que, de hecho, recursos aparentemente «privados» ayudaban a apuntalar la base económica frágil de los parientes más pobres, comprendidos los varones tributarios [24]. En esos casos, el éxito» era menos individualizado, estaba más sometido a una red de derechos imbricados que redistribuían las acumulaciones.

Pero para el siglo XVII unos estratos nuevos de indios ambiciosos se saltaron esos obstáculos y acumularon una riqueza personal impresionan-

[23] Véase Apéndice D, cuadro D.1, asientos 2, 6, 17, 19, 27, 50; cuadro D.3, asientos 2, 3, 8.

[24] Véase AGN, DI, Leg. 6, C.107, 1642, ff. 10 r, 14 r; BNP, B1079, 1629, f. 79 r.

te. Como veremos, el éxito de esos indígenas cambió la estructura misma de la sociedad india.

La significación social del hispanismo indio

Por encima de todo, el éxito de los indios se basaba en la capacidad para imitar las estrategias hispánicas de acumulación, o para establecer vínculos estrechos con la sociedad hispano-mestiza. Los indios con éxito del siglo XVII eran productores y comerciantes independientes, muchos de ellos forasteros o mujeres, o ambas cosas, que poseían propiedades privadas e invertían en el comercio; artesanos y gentes de otros oficios cuyas especialidades, fueran andinas o hispánicas, les significaban ingresos suficientes para comprar propiedades o dedicarse al comercio; funcionarios políticos y religiosos de las aldeas coloniales que gozaban de exenciones de la mita y el tributo y que utilizaban su posición en la estructura colonial del poder. El bienestar material de esos indios no dependía ya, como había ocurrido con sus antepasados, de su capacidad para movilizar formas tradicionales de propiedad, obligaciones recíprocas y lealtades en el seno de una familia antigua de parientes del ayllu y étnicos. Su bienestar económico había llegado a depender fundamentalmente de su capacidad para privatizar intereses en un contexto mercantil: acumular propiedad privada, explotar oportunidades comerciales y convertir la influencia política, los servicios o los privilegios en riqueza líquida. Para esos indios, la circulación rural de mercancías y una cierta monetarización de las obligaciones representaba una oportunidad, y no una carga ni un síntoma de decadencia de la autonomía económica. La penetración de capital mercantil en el campo creaba oportunidades de comprar tierras, de consolidar su influencia como acreedores de los atrapados en la tela de araña de los tributos, los servicios obligatorios, los problemas de subsistencia y las deudas.

Así fue como una cierta hispanización de la propiedad y de las relaciones sociales, vinculada a la aparición de indígenas triunfadores, empezó a remoldear la estructura interna de la sociedad india. El proceso de hispanización, al igual que la diferenciación interna que éste reflejaba, no era sino parcial e incompleto. Las reciprocidades y los derechos de propiedad del ayllu seguían constituyendo un recurso importante para muchos indios [25]. Pero los que continuaban dependiendo exclusivamente

[25] Esta afirmación no es sólo aplicable a los indios vinculados a los ayllus en los que nacieron, sino también a los forasteros que adquirían propiedades por matrimonio con mujeres pertenecientes a comunidades indias que no eran las suyas de origen.

de los derechos «tradicionales» estaban condenados a la pobreza, y para principios del siglo XVII, las relaciones entre los indios ricos y los pobres empezaron a adquirir un tono y una textura más «hispánicos». Los indios ricos ya no dependían de las reivindicaciones colectivas de los ayllus y los grupos étnicos para tener acceso a la propiedad; adquirían títulos privados a las mejores tierras indias, tanto en los territorios de los ayllus como entre los indios de otras comunidades. Las transacciones comerciales y las deudas forjaron nuevos vínculos y dependencias que sobreseían a los del parentesco y las obligaciones recíprocas. Los indígenas ricos y poderosos miraban más allá de las reciprocidades andinas tradicionales para obtener acceso a la mano de obra, y recurrían a métodos hispánicos de explotación de ésta. Los mineros andinos, los plantadores de coca y los hacendados adscribían trabajadores dependientes a sus propiedades y contrataban a trabajadores asalariados temporeros [26]. A veces una personalidad india conseguía una asignación oficial de mitayos. En 1589, el Virrey Luis de Velasco concedió a la india doña Isabel Asto, rica minera y viuda de un español, 60 indios para que trabajasen en sus minas de Huancavelica [27]. En una décima parte (el 10,3 por 100) de los contratos de asiento de Huamanga, los indios contratados trabajaban para un patrono indio. Los patronos, algunos de los cuales eran artesanos que contrataban aprendices, eran evidentemente hombres y mujeres de considerables medios. Un comerciante indio podía permitirse el pagar a un arriero contratado 100 pesos de salario al año. Otra patrona, Catalina Cocachimbo, consiguió un yanacona mediante el pago de 150 pesos a un indio. Adoptó tanto la forma como el contenido usados por los colonizadores españoles y contrató al peón para que trabajase para ella a 20 pesos al año a fin de pagar la deuda; al cabo de un año, el peón recibiría una parcela de tierra donde plantar sus propios cultivos [28].

Un resultado especialmente significativo de esos cambios fue la forma en que afectaron a los vínculos entre los indios emparentados de un mismo ayllu. En el caso de los indios «no emparentados», como el de un forastero que se estableciera entre indios de un ayllu étnicamente dis-

---

[26] Véase ADA, PN, Peña, 1596, f. 312 r; Mesagil, 1637-1639, f. 920 r; AGN, DI, Leg. 6, C.108, 1643, f. 15 r; BNP, B820, 1643, ff. 36 v-37 r; Poma de Ayala (1615), *Nueva corónica,* 892; Lohmann, *Las minas,* 27. Obsérvese también la inclusión de cinco indios en una lista de 1577 entre 24 empresarios mineros de Huancavelica, en BMA, Libro 1.31, ff. 48 r-71 v.

[27] Lohmann, *Las minas,* 163, 27. Véase otra concesión de mitayos a una india, doña Leonor Pilcosisa Coya, en BNP, A18, folio suelto.

[28] Véase el Apéndice D (cuadro D.3 sobre asientos con patronos indios). Los casos concretos se citan en el cuadro D.3, asientos 5 y 6.

tinto, o el de un indio urbano que contratase a un campesino pobre del ayllu, cabría esperar que la posesión de bienes, las relaciones comerciales y crediticias, y los derechos no tradicionales a la mano de obra, desempeñaran un papel importante. Pero las nuevas fuerzas también condicionaban las relaciones entre los originarios, los indios de un ayllu local descendientes de dioses-antepasados comunes (como cosa distinta de los forasteros inmigrantes descendientes de ayllus y dioses extranjeros). Incluso entre los originarios, la minoría rica y la mayoría empobrecida podían ir en direcciones opuestas. Por ejemplo, en junio de 1630 los indios y los jefes de Guaychao tuvieron que vender tierras comunitarias valiosas a un forastero para recaudar fondos. Pero aquel mismo mes Pedro Alopila, indio del ayllu local, compró para sí a un terrateniente español 12 hectáreas de maizales de regadío. La diferenciación interna abría las puertas a nuevas relaciones sociales muy remotas de los vínculos tradicionales entre los originarios. Considérese, por ejemplo, la carrera de Juana Marcacuray, mujer que retuvo su presencia y su identidad en el ayllu hasta la muerte. Dentro de la región de su territorio del ayllu acumuló siete propiedades privadas (comprendidos dos campos de coca), endeudó a varios miembros de su comunidad y cobraba rentas a los aparceros indios que tenía en sus propiedades [29].

También resultan reveladores los casos de don Juan Uybua y Sebastián Cabana, indios del ayllu que eran de la misma aldea. Uybua, que era uno de los kurakas locales, pagó una deuda de 90 pesos que tenía Cabana, al que se acusaba de haber perdido cuatro vacas y tres caballos. Pero el acto de Uybua no representaba la generosidad tradicional esperada de un jefe obligado por reciprocidades a largo plazo con sus parientes. Aparentemente, los dos indios pertenecían a dos ayllus distintos (aunque emparentados), y Uybua empleó la deuda para llegar a un acuerdo típicamente «hispánico». A fin de «amortizar» el préstamo, Cabana tuvo que aceptar un asiento de trabajo por el que se obligaba para con Uybua a lo largo de casi siete años. Uybua aplacaría a los kurakas del peón endeudado con el pago del tributo anual que debía Cabana [30].

La nueva élite india del siglo XVII hacía suyas así estrategias y relaciones copiadas del sector dominante y explotador de la sociedad. Los modelos hispánicos de prosperidad representaban la única vía de salida de los límites que aherrojaban a la mayor parte de los indios. Entre los indios cuyo triunfo personal requería la hispanización, por parcial que

---

[29] ADA, PN, Navarrete, 1615-1618/1627/*1630*, ff. 811 v-813 v, 758 r-v, 300 v-302 v. Véase, asimismo, la anotación de una pequeña deuda de tres ayllus de Pausa (Parinacochas) con Juana de Araneda, comerciante india itinerante de Pausa. ADA, PN, Mesagil, 1637-1639, f. 185 v.

[30] ADA, PN, Peña, 1596, f. 266 r-v (Apéndice D, cuadro D.3, asiento 1).

fuera, de sus vidas económicas figuraban tanto originarios como forasteros, tanto plebeyos socialmente móviles como kurakas, tanto residentes permanentes en las ciudades como indios que mantenían casas y bases tanto en el campo como en las ciudades. No es de sorprender que la cultura material y la tecnología de producción de los indios estuvieran marcadas por el proceso de hispanización. Los artesanos utilizaban herramientas y materiales españoles en sus talleres; los ganaderos criaban rebaños de vacas y de ovejas, los agricultores enganchaban sus arados a bueyes para arar trigales. Hasta cierto punto, la difusión de la cultura material española estaba más generalizada de lo que se sugiere aquí, dado especialmente que números cada vez mayores de indios producían artículos «españoles» como huevos o carne de vaca, o trabajaban como peones para señores españoles. Pero la «hispanización» material de la producción india se refería sobre todo a los indios ricos, comprendidos los jefes [31].

Además, la difusión de la cultura hispánica no se limitaba a los recursos utilizados en la producción material. Los indios ricos compraban y utilizaban las prendas exteriores de los españoles cultos. Llevaban ropa fina (hecha en Europa), viajaban en caballos ensillados, compraban muebles, joyas y artefactos para sus casas, bebían vino con las comidas y poseían armas de fuego y espadas españolas [32]. Los indios con éxito (o los pretenciosos) se apropiaban de los títulos españoles de don o doña y adquirían gustos urbanos. Aunque la forma en que se ganaban la vida los hiciera pasar gran parte del tiempo en el campo, los indios ricos establecían segundas residencias en las que vivir y comerciar en Huamanga o en otras ciudades [33]. Unos cuantos indígenas cultos incluso leían y escri-

[31] Véanse ejemplos en BNP, B1079, 1629, *passim;* B769, 1650, f. 1 v; ADA, PN, Padilla, *1602*/1613, f. 339 r; Mesagil, 1637-1639, ff. 560 v, 919 r-v; AGI, VI, Lima, 532A, Residencia de don Esteban López de Silves, corregidor de Huamanga (1637), ff. 23 r, 26 r; AGN, DI, Leg. 6, C.119, 1648, f. 108 r; JR, Leg. 23, C.62, 1617, f. 153 r. Sobre la incorporación india de elementos selectivos de la cultura material hispánica, y sobre las complejidades de la hispanización, véase George Kubler, «The Quechua», en *Handbook,* comp. por Steward, 2:354 a 359; Erwin P. Grieshaber, «Hacienda-Community Relations and Indian Acculturation: An Historiographical Essay», *Latin American Research Review,* 14 (1979), 107 a 128.

[32] Véase ADA, PN, Peña, 1596, ff. 183 r-186 r; Padilla, *1602*/1613, f. 338 v; Mesagil, 1637-1639, ff. 185 r, 186 r, 560 v-561 v; AGN, DI, Leg. 4, C.71, 1622, ff. 13 r-14 v; Leg. 6, C.109, 1643, f. 13 r; BNP, A236, 1597, f. 88 r. Debe señalarse que la adquisición de artículos europeos de calidad no excluía en absoluto el adquirir artículos indios muy apreciados, como paños suntuarios.

[33] Véanse ejemplos reveladores en ADA, PN, Navarrete, *1615*/*1618*/1627/1630, ff. 164 r-165 r; Palma, 1619, f. 259 v; Mesagil, 1637-1639, ff. 184 v, 185 v; Corregimiento, Causas Ordinarias, Leg. 2, C.18, 1676, f. 2 r-v (venta fechada en 1639).





La modificación de la forma andina de vestir. Arriba, «indios criollos» de la ciudad participan en una de las fiestas de la sociedad hispanomestiza. El atavío del varón es más hispanizado que el de su compañera. Obsérvese en especial que esta última usa la lliclla (mantilla) tradicional, abrochada con un tupu *(alfiler) decorativo. Abajo, Poma de Ayala representa la diferencia entre la élite india y los plebeyos.*

bían el español[34]. En 1621 los jesuitas abrieron la Real Escuela de San Francisco de Borja, internado en el Cuzco, en la cual se enseñaban el español y la religión y la cultura española a los hijos de los kurakas principales de Huamanga, el Cuzco y Arequipa. La nueva escuela representaba una pequeña parte de un proceso de educación mucho más amplio, académica y extraacadémica, que llevaba mucho tiempo en marcha y que creó un sector cada vez mayor de indios *ladinos*. Los ladinos eran personas de ascendencia india cuya cultura, comportamiento y estilo de vida adoptaba un carácter más mestizo, o incluso español. Conocían las costumbres de la sociedad hispano-mestiza, llevaban ropa no tradicional, comprendían y hablaban el español y en algunos casos incluso se cortaban el pelo. Sobre todo en las ciudades y en los centros mineros, las características ladinas se difundieron en la población india mucho más allá de las élites con éxito y prósperas. Pero los más «hispánicos» y menos «mestizos» o «indios» de los ladinos eran aquellos cuya posición socioeconómica les permitía comprar buena ropa, frecuentar círculos españoles, obtener una educación, etc.[35].

Aparentemente, los triunfadores apreciaban en mucho su hispanismo. Juana Hernández, propietaria, como mínimo, de 85 hectáreas de trigales y maizales cerca de Julcamarca (Angaraes), se calificaba orgullosamente de «yndia ladina, y muy ynteligente en la lengua española». Los indios gastaban sumas considerables —200 pesos por un traje, 50 pesos por un arma de fuego— en la adquisición de artículos españoles. Don Fernando Ataurimachi, de Huamanguilla (Huanta), descendiente del inca Huayna Capac, emparentado con españoles y propietario de fincas urbanas y de maizales de regadío, coleccionaba armas de fuego, lanzas, alabardas y espadas españolas. El orgulloso Ataurimachi insistió en exponer su colección en los grandes festejos públicos[36].

---

[34] Véanse peticiones escritas por indios de Huamanga en AGN, DI, Leg. 6, C.107, 1642, f. 10 r; C.108, 1643, f. 15 r. Menos refinada, pero, sin embargo, notable es una «carta» de 1.200 páginas escrita al rey de España: Poma de Ayala (1615), *Nueva corónica.*

[35] Véase Luis Martín y Jo Ann Geurin Pettus, *Scholars and Schools in Colonial Peru* (Dallas, 1973), 18 y 19, 126 a 138; Virgilio Vivaldo Gutiérrez, *Educación de los curacas: una forma de dominación colonial* (Ayacucho, 1970); Poma de Ayala (1615), *Nueva corónica*, 493, 741 a 756 (una jerarquía india con rangos y ataviada a la española en diversos grados, 786 y 787.

[36] BNP, B769, 1650, ff. 1 v-2 r (2 r respecto de la cita); ADA, PN, Peña, 1596, f. 185 r (precio de la ropa); Mesagil, 1637-1639, f. 561 v (precio de un arma de fuego); AGN, DI, Leg. 6, C.109, 1643, ff. 2 r, 13 r (coleccionista inca de armas de fuego); C.108, 1643, ff. 9 r, 15 r (pariente de españoles, tierras de regadío); ADA, PN, Silvera/Mesagil, 1636-1637, f. 165 r-v (fincas urbanas).

Algunos de los indios hispanizantes se tomaban muy en serio la religión cristiana. Naturalmente, la derrota del Taki Onqoy dejó bien claro que todos los indios necesitaban evitar la ira de los poderosos dioses cristianos. Para aplacar a los dioses y sus sacerdotes, los campesinos aceptaron unos aspectos someros de los rituales cristianos [37]. El catolicismo quizá gozara de una aceptación algo mayor entre los indios urbanos aislados de las redes rurales de parentesco y de los dioses-antepasados [38]. Pero los datos sugieren un asombroso entusiasmo por parte de los indios ricos, tanto en las ciudades como en el campo. Ataurimachi de Huamanguilla se casó con su esposa india en una ceremonia cristiana dirigida por un clérigo católico. Los indios de éxito encabezaban las cofradías indígenas, aspiraban a un entierro cristiano en sitios honorables —«dentro de la iglesia junto al pulpito»— y hacían que se dijeran misas por sus almas. Algunos regalaban tierras, animales y dinero a la Iglesia, o establecían beneficios eclesiásticos para que rezaran por sus almas. Algunos indios, naturalmente, tenían buenos motivos para profesar el cristianismo: habían ascendido de categoría social y económica mediante su servicio como sacristanes de curas católicos, cantores de coro y actividades parecidas [39].

Pero también había otros que establecían estrechos vínculos con los dioses cristianos y sus representantes en la Tierra. Catalina Pata, india urbana de Huamanga, se compró un crucifijo enorme que una vez instalado en su casa medía vara y media de alto. Su hijo, que era un artesano rico, regaló tierras a los agustinos «con sola condición de que el

[37] Acerca del carácter irregular y superficial de la capa de cristianismo, véase Poma de Ayala (1615), *Nueva corónica,* 296, 601, 682, 781; AGI, V, Lima, 308, informe de la visita del obispo Verdugo, págs. 2 y 3, 5 a 7 (de la copia en microfilm); AGI, V, Lima, 308, fray Agustín de Carvajal a su majestad, 25 de marzo de 1616. Véase, asimismo, *Duviols, La lutte.*

[38] Sobre la posible utilidad de las cofradías indias como institución de asistencia social entre los indios urbanos, véase ADA, PN, Palma, 1619, f. 355 r-v. Cf. BNP, B54, 1609, ff. 5 r, 15 v, 18 v, y sobre la compra de una imagen por valor de 1.000 pesos por las cofradías indias de Huamanga en 1620, «Letras Annuas de la Provincia del Perú de la Compañía de Jesús, 1620-1724», *Revista de Archivos y Bibliotecas Nacionales,* 5 (Lima, 1900), 71 (cortesía del Monasterio de San Francisco de Asís, Ayacucho).

Véanse, sin embargo, sugerencias de los límites de la «cristianización» de los indios en Arriaga (1621), *La extirpación,* 83; AGN, JR, Leg. 11, C.29, 1593, f. 67 v.

[39] Véase AGN, DI, Leg. 6, C.109, 1643, ff. 27 r-v, 29 r; Leg. 4, C.71, 1622, ff. 11 v-12 v (12 v respecto de la cita), 14 r-v; Leg. 6, C.107, 1642, ff. 20 r-22 v; TP, C.246, 1651; ADA, PN, Peña, 1596, ff. 311 r-312 r; Padilla, *1602*/1613, ff. 337 v-338 v; Navarrete, 1615-1618/*1627*/1630, ff. 300 v-301 r, 302 r, 519 r-v; Mesagil, 1637-1639, ff. 897 r, 918 v, 919 r, 930 v; ADA, Corregimiento, Causas Ordinarias, Leg. 1, C.1, 1595, ff. 21 r-22 r; Spalding, «Social Climbers», 656 a 659; nota 40, *infra.*

dia de mi falleçimiento me anda acompañar...]y[me an de dar dentro de su yglesia una sepultura y digan una misa cantada [por mi alma]». En el testamento de don Diego Quino Guaracu, pequeño jefe de Andahuaylas, se nombraba a fray Lucas de Sigura albacea de los bienes del indio. Quino daba al clérigo, que aparentemente era amigo íntimo suyo, el control de un generoso beneficio eclesiástico de tierras suficientes para alimentar a nueve o diez familias campesinas. Además, Quino ordenaba que a su hija se la educara en el convento de Santa Clara, de Huamanga, «donde se crie en pulicia y cristianidad» [40]. Para esos indios, la cristianización —que no excluía en absoluto la continuación de paganismos tradicionales— constituía mucho más que una capa superficial. Al igual que los símbolos laicos del hispanismo, la religión cristiana expresaba unas relaciones sociales y unas aspiraciones que afectaban mucho a sus vidas.

En una sociedad en la que las dimensiones «culturales» y «económicas» de la vida se interpenetraban mucho, el hispanismo indio tenía una profunda importancia simbólica. La cultura andina estimaba mucho el paño como artículo ritual, y como emblema de afiliación étnica y de posición social. Los indígenas que llevaban buenos paños españoles expresaban vívidamente una aspiración a avanzar más allá de un pasado indio condenado y fusionarse con los estratos superiores de la sociedad colonial. El pensamiento andino interpretaba las relaciones «religiosas» como un intercambio mutuo que aportaba recompensas materiales a quienes servían a los dioses. La devoción cristiana de los indios ricos simbolizaba la tentativa de éstos de alimentar un intercambio mutuamente beneficioso con el mundo hispánico, tanto sus dioses (comprendidos los santos) como su gente [41].

Simbólicamente, pues, el hispanismo cultural expresaba la orientación socioeconómica de una nueva élite india para la cual la adquisición de propiedad privada, la búsqueda de prosperidad comercial y las relaciones sociales tendían a diferenciarla del campesinado andino y asimilarla a una clase explotadora de empresarios-aristócratas. Incluso en los casos de indios de éxito modesto (pequeños agricultores, artesanos urbanos y sus congéneres), que no establecían relaciones directas con campesinos del

---

[40] ADA, Corregimiento, Causas Ordinarias, Leg. 1, C.1, 1595, ff. 21 v, 25 r-v (25 v respecto de la cita del hijo de Pata); PN, Mesagil, 1637-1639, ff. 560 r-562 r (561 v respecto de la cita de Quino). Las tierras del beneficio ascendían a nueve o diez «topos»; un topo es una medida andina que significa la cantidad de tierra necesaria para sustentar a una familia y, por tanto, su superficie varía según las condiciones ecológicas que afectan a la productividad.

[41] Sobre las ideas andinas acerca del paño y la religión, véase el capítulo 1, *supra,* y John V. Murra, «Cloth and its Functions in the Inca State», *American Anthropologist,* 64 (agosto de 1962), 710 a 728.

ayllu, servidores dependientes o trabajadores contratados, su diferenciación como clase de pequeños productores independientes representaba una extracción de los recursos y la fuerza de trabajo a disposición de la sociedad del ayllu. Y las historias de triunfo más llamativas tendían a crear un estrato de «europeos» con pieles y rostros indios, una élite provincial cuyo acervo y relaciones andinos le permitían inyectar con tanta más profundidad las relaciones, las motivaciones y la cultura hispánicas en la trama de la vida india.

Pero los vínculos entre el hispanismo y el éxito de los indios eran a veces más directos de lo que implicaba la mera imitación de los modelos europeos, o una reproducción de los estilos y las relaciones hispánicos en el seno de la sociedad autóctona. Cabe recordar que doña Isabel Asto, don Fernando Ataurimachi y don Diego Quino Guaracu eran todas personas que tenían parientes o amigos españoles. Como ya hemos visto, los indios con ambiciones buscaban aliados o benefactores españoles para lograr protección o para prosperar; a su vez, los españoles, individualmente o por grupos de poder, realzaban su autoridad y sus posibilidades económicas cuando cultivaban una clientela de aliados y funcionarios indios. El éxito llevaba al indio a círculos hispánico-mestizos, y la opresión creaba deseos de encontrar una vida mejor gracias a la relación con los sectores no indios de la sociedad. Una minoría de indios estableció vínculos sociales estrechos fuera de la sociedad autóctona. Se dedicaba a comprar tierras para los colonizadores, regalaba o legaba tierras a amigos no indios y designaba a españoles como albaceas de sus testamentos [42]. En bastantes casos, los vínculos entre indios y españoles comprendían incluso el matrimonio y el parentesco.

Para las élites españolas, el matrimonio con indígenas de familias influyentes o ricas aportaba relaciones sociales y dotes. Incluso las familias de la alta élite consentían en esas bodas a condición de que la esposa india descendiera de un linaje lo bastante noble. Los descendientes de Antonio de Oré, encomendero apreciado anterior a Toledo, documentaban orgullosos su genealogía aristocrática española. Sin embargo, el orgullo de los Oré no impidió a Gerónimo, hijo de Antonio, casarse con una noble inca [43].

---

[42] ADA, Corregimiento, Causas Ordinarias, Leg. 1, C.1, 1595, ff. 25 r-26 r; C.8, 1637, f. 1211 r; PN, Soria, 1593/*1601*, f. 97 v; Navarrete, *1615-1618/1627*/1630, ff. 36 v, 302 v; Silvera/*Mesagil*, 1636-1637, ff. 477 v-478 r; Mesagil, 1637-1639, ff. 460 v, 561 r, 897 r, 931 v; AGN, DI, Leg. 6, C.107, 1642, ff. 20 r, 22 r-v; TP, C.246, 1651.

[43] ADA, PN, Navarrete, 1615-1618/*1627*/1630, f. 420 r; BNP, Z329, 1611; Z330, 1612; Z328, 1613.

Era más frecuente que las élites menores o los aspirantes a ingresar en las élites tratasen de obtener o ampliar cabezas de puente en el campo de Huanta, Angaraes y Vilcashuamán mediante el matrimonio con indias. Juan Ramírez Romero tenía una malísima reputación de explotador cuando actuó de lugarteniente de un corregidor local de 1601 a 1606. Este ambicioso hacendado y «vecino» de Vilcashuamán, propietario de grandes ganaderías, haciendas y plantaciones de azúcar, probablemente hiciera sus primeros progresos mediante su matrimonio con doña María Cusioclio. Ramírez observó que «mi suegro», un kuraka local, le había dado en dote gran parte de la propiedad. No lejos de allí, una pareja mixta, doña Beatriz Guarcay Ynquillay y don Cristóbal de Gamboa, poseía 60 hectáreas de tierras regaladas por el hermano de ella, kuraka principal de Vischongo, «en cancelación de los derechos correspondientes a su hermana... en los bienes del padre Comun don Juan Pomaquiso». Las familias creadas por esos matrimonios podían acumular una riqueza envidiable. Isabel Payco, de Quinua (Huanta), que era una zona dinámica con un estrato considerable de indios ricos, casó con Juan Enríquez, agricultor-hacendado comercial. Payco aportó unas 100 hectáreas de trigales y maizales al matrimonio, y una casa en la aldea. Payco y Enríquez prosperaron; su hija mestiza heredó centenares de hectáreas de tierras y varias fincas urbanas en Lima [44].

El matrimonio o las relaciones extramatrimoniales con extranjeros tenían sus atractivos para algunas indias. Es posible que las hijas de los jefes indios tuvieran poco que decir al respecto, pero las mujeres ricas o ambiciosas compartían la orientación hispánica de sus equivalentes masculinos. María López, que era india, adquirió varias fincas urbanas en Huamanga durante su matrimonio con un residente español respetable. Cuando murió su marido, estableció una relación extramatrimonial, y tuvo un hijo, con Gaspar de Arriola, un «vecino» rico de Huamanga, a quien «le soy en mucho cargo y oblig^on^ por sus buenas obras». Arriola aportó tierras valiosas al sustento de López y del hijo ilegítimo de ambos [45]. Tam-

[44] AGN, JR, Leg. 23, C.62, 1617, ff. 184 r, 187 v; TP, C.311, 1636, f. 6 r (cita de Ramírez); RPIA, tomo 21, partida XXXIII, 335 y 336 (335 respecto de la cita del kuraka de Vischongo); AGN, TP, C.370, 1607-1688, subcuaderno 9, f. 11 r; subcuaderno 6, ff. 3 r-4 v respecto de los casos concretos citados. Respecto de otros casos, véase AGN, DI, Leg. 6, C.108, 1643, ff. 8 r-9 v, 3 r-v; TP, C.663, 1618.

[45] López recibió derechos vitalicios de usufructo, y el hijo de ambos recibió el título de propiedad. La propia Lópeza donó propiedades en la ciudad para el mantenimiento de su hijo. ADA, PN, Peña, 1596, ff. 171 v-176 r (175 r respecto de la cita). Acerca de la condición de «vecino» de Arriola, véase Palma, 1619, f. 631 v. Acerca de la respetabilidad de Alonso Padillo, primer marido de López, véase BPN, A18, 1599, f. 2 v (mitayo asignado a los herederos de Padillo).

bién las indias más humildes tenían motivos para mantener relaciones con los extranjeros. Ya hemos visto (capítulo 6) que los varones jóvenes parecían experimentar una especie de crisis vital al llegar a la edad de contraer las responsabilidades del matrimonio del tributario; algunos huían y engrosaban la población de forasteros. Las muchachas que hacían frente a las sombrías cargas de la vida del ayllu deben haber experimentado sus propias crisis y tensiones, especialmente si tenían una oportunidad de «escapar» a aquélla mediante el matrimonio con otra gente: indios forasteros, negros libres, mestizos o españoles. Entre la población originaria, en todo caso las mujeres solían ser más numerosas que los hombres. A algunas de las mujeres que dieron el salto les fue bien. Juana Curiguamán, por ejemplo, se casó con un mulato libre, Alonso de Paz; a poca distancia de Soras, que era donde había nacido ella, compraron una modesta hacienda por valor de 600 a 700 pesos [46]. Al describir la situación, Felipe Guaman Poma de Ayala, de Lucanas, se quejaba de que las mujeres indias «ya no quiere/*n*/ al yndio, cino a los españoles y se hazen grandes putas» [47]. Su observación expresaba el resentimiento masculino; subestimaba la importancia de la fuerza y de la agresión sexual en muchas de las relaciones entre indias y blancos, y olvidaba a las mujeres cuyas vidas y cuyos recursos permanecían vinculadas a sus parientes indios (de ambos sexos). Sin embargo, la exageración de Poma correspondía a una pauta social muy real, a un atractivo de lo hispánico que se ejercía tanto sobre los hombres como sobre las mujeres.

A sus niveles más altos, el éxito indio significaba una aparición más plena de relaciones de clase en el seno de la sociedad autóctona del siglo XVII. El hispanismo era una vía hacia el éxito para una pequeña minoría, pero también tendía a transformar a los que prosperaban en extranjeros, en gente cuyas relaciones económicas, vínculos sociales y símbolos culturales la diferenciaba de sus homólogos más pobres, más «indios», e impartía a sus identidades una dimensión hispánico-mestiza [48].

[46] ADA, PN, Navarrete, *1615/1618*/1627/1630, ff. 215 r-216 v, 60 r-61 v. Véase, asimismo, *ibid.*, f. 364 r-v; Romo, 1577, f. 108 r-v. Véanse ejemplos sugerentes de indias que compraban tierras indias en nombre de europeos con los que no estaban casadas en Silera/Mesagil, 1636-1637, ff. 477 v-478 r; Mesagil, 1637-1639, f. 460 v.

[47] Poma de Ayala (1615), *Nueva corónica,* 539 (cf. *ibid.*, 514, 510). Poma reconoce el papel de la violencia en otros puntos de su crónica. Véanse ejemplos específicos de violencias perpetrados por españoles contra indias en BNP, A336, 1559, *passim;* BNP, B54, f. 30 v.

[48] En algunas zonas del campo, cuando los herederos mestizos reivindicaban propiedades y posiciones sociales importantes, la propia herencia racial reforzaba el carácter hispánico-mestizo de los estratos superiores de la sociedad india. Sabido es que los mestizos ocupaban puestos dirigentes en muchas comunidades indias en el siglo XVIII.



Las mujeres como botín de la conquista. Aquí se representan las relaciones coloniales como un combate por controlar los destinos de las mujeres indígenas. Están presentes tanto la madre como el padre de la india, pero a ojos de Poma de Ayala, los combatientes activos son los hombres.

En cualquier esfera rural dada, la nueva élite provincial comprendía, de todas formas, un fuerte componente de «afuerinos»: indios forasteros, colonizadores y funcionarios españoles, mestizos (algunos de ellos herederos de matrimonios entre blancos e indias de las élites locales), a veces un negro o un mulato. Pero incluso un indio local del ayllu adquiría un carácter más extranjero si su éxito violaba las normas de la comunidad o asimilaba al indígena a los explotadores del exterior. Poma de Ayala observaba una erosión de la legitimidad de los grandes kurakas entre los parientes; los trepadores sociales que habían usurpado jefaturas a los herederos legítimos y los jefes cuyas actividades económicas y sociales los aliaban con los odiados colonizadores, «ya no son obedecidos ni rrespetados» [49]. Considérese también el testamento de Juana Marcaruray, una rica india del ayllu que no tenía hijos. Marcaruray dejó su considerable herencia a su amiga doña Mariana de Balaguera, mujer del alférez municipal de Huamanga, «atento a aver Reciuido muchas y muy buenas obras de su cassa dignos de mayor rremuneracion». Tradicionalmente, los derechos de propiedad hubieran revertido a parientes del ayllu cuando la persona fallecida no tenía cónyuge ni hijos [50].

El éxito solía atraer a los miembros más dinámicos y poderosos de la sociedad indígena —originarios igual que forasteros, aldeanos igual que residentes en las ciudades— al mundo de los empresarios aristócratas, y con ello ampliaba la base social de la explotación colonial. Lo que cabe preguntar es si esa tendencia tropezaba con algún tipo de resistencia. Como veremos, los logros de los indios de éxito estaban tachados de considerables tensiones y conflictos.

Enfrentamiento, tensión y purificación

En una sociedad en la que las lealtades étnicas seguían enfrentando a las comunidades entre sí, los forasteros que se metían en los dominios de los ayllus tropezaban con hostilidades que a veces estallaban en conflictos abiertos. Catalina Puscotilla, una «yndia hacendada», tenía 130 hectáreas de buenas tierras cerca de la aldea de Espíritu Santo, a mitad de camino entre los mercados urbanos de Huancavelica y Huamanga. Las aguas, la ecología y la ubicación de la zona le daban especial importancia para la agricultura comercial, y el marido indio de Puscotilla ha-

---

[49] Poma de Ayala (1615), *Nueva corónica,* 775 (cita), 768.

[50] Véase ADA, PN, Navarrete, 1615-1618/*1627*/1630, ff. 300 v-302 v (cita en 302 v). Acerca de los regímenes tradicionales andinos de herencia, véase Díez de San Miguel (1567), *Visita ... de Chucuito,* 35.

bía aceptado en 1625 pagar a la Corona 298 pesos (de ocho reales) por el título legal de las tierras. Pero los indios quiguares locales disputaban con todas sus fuerzas la concesión de propiedades valiosas a gente de fuera, y estalló un conflicto clásico hacienda-comunidad que duró varios decenios. En 1640 Puscotilla, que se había quedado viuda, seguía teniendo que rechazar a los quiguares, así como a un rival mestizo que había entrado en la pelea [51]. Lorenzo Pilco, indio urbano rico y «maestro çapatero» tropezó con problemas parecidos en el campo. Para terminar su pleito con los indios angaraes de Pata, Pilco recurrió a un truco muy conocido de los empresarios españoles. Simplemente pagó a los indios, que no podían permitirse en todo caso un procedimiento prolongado, 70 pesos para que desistieran del pleito [52].

Los foráneos podían conseguir más aceptación si se integraban en la vida y las responsabilidades de la comunidad, pero esa integración daba a los indios locales un medio de ejercer presión en pro de la redistribución de la riqueza. En 1642, Clemente de Chaves, ladino de Huamanga, gastó 30 pesos en la compra de una modesta parcela de tierra a un indio rico del ayllu de Huanta. El que Chaves se hubiera casado y asentado en la zona y «ayuda [al pueblo en el] seruicio de las mitas de guancabelica» sirvió sin duda para estabilizar su presencia [53]. Un forastero más rico, don Diego de Rojas, se casó con Teresa Cargua, de Lucanas Andamarcas. Aparentemente, Rojas se ganó la estimación de sus nuevos parientes, pues llegó a jefe de su pequeño ayllu [54]. Es probable que la aceptación de la jefatura de Rojas se debiera a que estaba dispuesto a someterse a las reciprocidades locales, que exigían «generosidad» por parte de los jefes. Un indio tan rico y tan poderoso como Lorenzo Pilco, que hizo encarcelar a un kuraka por impago de una deuda [55], podía eludir obligaciones que limitaban la capacidad para acumular o privatizar riqueza. Pero si lo hacía, el intruso se arriesgaba a tener los mismos conflictos y pleitos que afligían a los empresarios españoles.

El conflicto entre los indios del ayllu y los forasteros ricos es fácilmente comprensible, pero la evolución de la textura de relaciones en-

---

51 Véase BNP, B820, 1643, esp. ff. 2 r-4 v, 7 v, 19 r, 21 r-v («hacendada india»), 30 r, 37 r (identidad india del marido de Puscotilla). Puscotilla procedía de Guayllay (a 30 kilómetros al oeste Espíritu Santo) y probablemente era de origen étnico chanca. Véase Risco (1684), «Descripción ... de los Angaraes», 203.

52 Véase ADA, PN, Morales, 1630, f. 446 r («maestro zapatero»); Silvera/*Mesagil*, 1636-1637, ff. 515 r-516 v.

53 ADA, Cabildo, Causas Civiles, Leg. 1, C.6, 1673, ff. 5 r-6 v (f. 5 r respecto de la cita). Cf. AGN, DI, Leg. 6, C.109, 1643, f. 35 r-v.

54 AGN, DI, Leg. 6, C.119, 1648, ff. 111 v-112 r.

55 ADA, PN, Silvera/*Mesagil*, 1636-1637, f. 542 v; cf. BNP, B820, 1643, f. 35 r.

tre originarios también creaba tensiones. La observación de Poma de Ayala de que los kurakas habían perdido «respeto» al integrarse en la estructura política y económica colonial sugiere la aparición de relaciones más precarias y forzadas entre los jefes y «sus» pueblos. A veces, la pérdida de confianza en los intercambios recíprocos que vinculaban a los jefes y los campesinos del ayllu estallaban en negativas directas a obedecer una orden «ilegítima». En Vilcashuamán, por ejemplo, algunos kurakas papres y chilques y clérigos españoles decidieron que los ayllus debían plantar casi 300 hectáreas de trigo a fin de allegar fondos para las iglesias y las cofradías locales. Cuando los campesinos descubrieron que no se les iba a pagar por su trabajo, resistieron tan ferozmente que hubo que abandonar el proyecto [56]. Un jefe que perdía legitimidad entre los parientes tropezaba con graves problemas, además de los de desobediencia. La emigración de los indios del ayllu podía aumentar; las denuncias a los funcionarios españoles podían socavar la autoridad étnica o del ayllu; los rivales por una jefatura podían conseguir partidarios y meter a la sociedad local en una guerra civil [57].

Así se creó una nueva tensión en la relación entre los jefes principales y los campesinos del ayllu. A fin de reforzar la legitimidad que obligaba a los hogares del ayllu a satisfacer sus peticiones, los jefes tenían que demostrar lealtades y realizar servicios a los ayllus y los grupos étnicos. Es probable que esos servicios comprendieran la capacidad de un liderazgo astuto en la política judicial y otras defensas contra las relaciones extractivas, la «generosidad» en la redistribución de la riqueza a los más pobres parientes, la imposición de una distribución «justa» de las cargas y los derechos en el seno de la comunidad de productores-parientes, y, como veremos más adelante, expresiones simbólicas de solidaridad con parientes del ayllu y étnicos. Esos servicios realzaban el prestigio ante los parientes, pero también limitaban la medida en que el jefe podía privatizar recursos e intereses, o funcionar como socio fiable de los grupos coloniales de poder. La posición estructural de los jefes ambicio-

---

[56] Véase AGN, JR, Leg. 23, C.62, 1617, ff. 174 r, 176 r-v, 179 v-180 r, 182 v, 202 v, 204 r-v, 211 r.

[57] Véase un comentario sobre las amenazas a la autoridad de los jefes en el capítulo 5, *supra* (esp. «Las consecuencias de la política judicial: La sociedad autóctona»). Véase, asimismo, BNP, Z37, 1640, f. 385 r. Véanse pruebas de que a fines del siglo XVII y en el XVIII varios kurakas de Huamanga y otros lugares estaban considerados por los indígenas como no sólo ricos, sino además abusivos, en la nota 73, *infra*. Se hará un estudio amplio y comparado de este complejo tema en mi futuro «The Struggle for Solidarity: Class, Culture, and Community in Highland Indian America» [La lucha por la solidaridad: clase, cultura y comunidad en las tierras altas de Indoamérica] (de futura publicación).

sos incorporaba, pues, una honda contradicción. Para funcionar con eficacia, y con el mínimo de fuerza, hacía falta que los jefes se ganaran la confianza de los parientes, pero una defensa demasiado celosa de los intereses del ayllu dificultaba su capacidad para acumular riquezas o buscar ventajas privadas. Los kurakas figuraban destacadamente entre los indios cuyo éxito «hispánico» los diferenciaba del campesinado del siglo XVI, pero su éxito erosionaba parte de la «influencia» relacionada con las relaciones tradicionales de reciprocidad. El resultado era una relación más tensa y suspicaz en la que los conflictos, la coacción y el poder económico adquirían fuerza adicional.

Es probable que el éxito de los originarios que nunca tenían una jefatura principal fuera acompañado de tensiones parecidas. A fin de cuentas, los indios del ayllu no aceptaban fácilmente la legitimidad de una enajenación total de recursos de la trama de la vida y la autoridad de la comunidad[58]. Los indios ricos del ayllu, kurakas o no, se enfrentaban con una red de parientes, ayllus y grupos étnicos que reivindicaban derechos imbricados a tierras e ingresos «privados». De hecho, los kurakas utilizaban a veces su posición como portavoces de la comunidad para expropiar o redistribuir la propiedad «privada» de rivales ricos del ayllu, comprendidas algunas mujeres. Sus enemigos del ayllu reaccionaban con pleitos para proteger sus recursos[59]. Esos conflictos exacerbaban la erosión de la autoridad moral de los jefes, y no servían precisamente para reducir los resentimientos creados por las redes de intereses y riqueza privados, gran parte de las cuales quedaba fuera del control de la sociedad del ayllu. Más allá de cierto punto, la privatización de los recursos no sólo enajenaba los recursos asignados al propietario, sino también al propietario mismo, de los indios del ayllu.

O sea, que para principios del siglo XVII el éxito de una minoría en medio de un empobrecimiento creciente creaba nuevas tensiones en

---

[58] A fin de estabilizar su posesión, los forasteros que adquirían propiedad «privada» por derecho de compra a los indios del ayllu a veces solicitaban la aprobación formal de los kurakas locales. ADA, PN, Palma, 1619, ff. 174 r-176 r; Silvera/Mesagil, 1636-1637, f. 25 r-v. También merece la pena señalar que los indios esperaban que los jefes afirmaran un derecho previo de la comunidad a una propiedad aparentemente «privada» si era necesario para protegerlos contra la desposesión. AAA, Siglo XVII, Est. 1, Exp. 5, f. 1 r-v; véase, asimismo, ADA, Cabildo, Causas Civiles, Leg. 1, C.4, 1671, ff. 1 r-2 v.

[59] Véase AGN, DI, Leg. 6, C.107, 1642, ff. 10 r, 14 r, 27 v; C.108, 1643, ff. 1 r-15 r. En ambos casos, los desposeídos sabían leer y escribir en castellano, y el pleito incluye peticiones escritas por ellos mismos. Recuérdese también la expropiación de ingresos por los jefes para pagar los tributos o las mitas, que se comenta en el capítulo 5, *supra*.

la vida andina autóctona. El hispanismo indio —como estrategia socioeconómica y como conjunto de símbolos culturales— constituía para algunos una vía hacia el éxito económico y por lo menos una apariencia de respetabilidad social [60]. Pero para los que se quedaban atrás, especialmente el campesinado del ayllu, representaba una fuerza poderosa y opresiva en el corazón mismo de la sociedad rural. La hispanización simbolizaba la transformación de las figuras más destacadas de la sociedad india en participantes en la dominación y la explotación coloniales, una división cada vez mayor de intereses, lealtades y orientaciones que acompañaba a la diferenciación en ricos y pobres. También simbolizaba una pérdida de «confianza» que afectaba a todos los sectores de la sociedad andina. Los indios pobres comprendían muy bien la tentación de escapar a las cargas o reducirlas mediante la alianza con el mundo de los colonizadores, en busca de una ganancia personal que debilitaba la solidaridad de la comunidad y confirmaba la superioridad de lo hispánico sobre lo andino [61].

En momentos de crisis esas tensiones explotaban en estallidos nativistas que trataban de purgar a la sociedad andina de la influencia hispanocristiana. Los datos disponibles sobre esas convulsiones internas son escasísimos, pero los jesuitas dejaron constancia de uno de esos casos en 1613, cuando una epidemia barrió Huamanga occidental (la zona de Huancabelica-Castrovirreyna poblada por los pueblos huachos y yauyos) [62]. En este caso, por lo menos, el nativismo indio generó grandes lealtades y violencias. Los indios no sólo mataron a dos sacerdotes católicos, sino también (como veremos más adelante) a uno de sus propios jefes. Rápidamente los extirpadores católicos de idolatría arrastraron a 150 sacerdotes paganos a la ciudad de Castrovirreyna para el espectáculo y los

---

60 Debe señalarse que la hispanización no era una vía *segura* hacia el éxito, y su atractivo causó la destrucción de muchas vidas. Además, muchas veces el «éxito» en la sociedad india era minúsculo conforme a los criterios hispánicos, y especialmente en esos casos la respetabilidad en la sociedad hispano-mestiza era frágil o inexistente.

61 Existen excelentes testimonios de la dimensión religiosa de esta crisis de confianza en BNP, B54, 1609, ff. 19 r-30 r, 36 v-37 r.

62 El relato de los jesuitas se halla en BNP, B54, 1609, ff. 20 r-27 r, de donde se han extraído los cuatro párrafos siguientes (y sus citas). Una transcripción del documento —con algunos errores— fue la publicada en Lima con el título de «Idolatrías de los indios Huachos y Yauyos», *Revista Histórica,* 6 (1918), 180 a 197. Don Alfredo R. Alberdi Vallejo me ha dicho que ha descubierto documentación de un nativismo relacionado con el Taki Onqoy a fines del siglo XVI y principios del XVII. Existe un comentario de las dimensiones comunes del Taki Onqoy y el movimiento nativista de 1613 en mi trabajo sobre «Las ideologías nativistas», 25 a 32.

procedimientos públicos de costumbre: latigazos y cortes de pelo a los más culpables, una hoguera para destruir los artículos andinos de culto (comprendidas las propias huacas), «confesión» y ulterior rehabilitación de los idólatras. Pero algunos de los culpables se negaron a someterse y organizaron una demostración espectacular de desafío. En el plazo de cinco días 30 de los jefes, «los más obstinados», «aburridos y desesperados» se habían matado «con pozoña q por su mano auian tomado».

Al igual que en el decenio de 1560, cuando el estallido milenarista inflamó Huamanga, las huacas sirvieron de medio de protesta popular y para los llamamientos al cambio. En el movimiento del Taki Onqoy los dioses andinos habían literalmente «poseído» los cuerpos de los indios y transformado a personas antes sin influencia en las voces autorizadas de unos dioses airados. Esta vez las huacas dieron voz a los impulsos populares mediante la aparición a varias personas en visiones y sueños. «Tres vezes se les aparezio [el demonio, es decir, las huacas] en público a mucha gente, y les predicó y enseño lo q auian de guardar...». Las huacas reprendían a los indios por su deslealtad y su descuido supuestos de las deidades autóctonas, que se habían vengado enviando enfermedades y tiempos difíciles al país. Y promulgaron una serie de «mandamientos» anticristianos. Decían a los indios «que no conozcan otro dios sino sus huacas», y debían saber «q es falso todo lo que enseñan los xpianos». Los indígenas debían celebrar los ritos y los servicios tradicionales debidos a los dioses-antepasados, y debían evitar toda colaboración con los españoles, que eran «enemigos de las huacas». Ordenaban a los indios «que no acudan al seruicio de los españoles, ni los traten ni comuniquen ni pidan [su] consejo... sino es por fuerça».

La matización de «si no es por fuerza» equivalía a reconocer una dura realidad. En el contexto de principios del siglo XVII, la estructura del poder colonial era demasiado segura para que se la pudiera aplastar o desafiar abiertamente. Pero los indios no debían colaborar de buena gana. Por el contrario, debían cerrar filas en torno a un odio purificador de los colonizadores y de la influencia cristiana. «El día q saliere el sacerdote o clerigo de un pueblo...» ordenaron las huacas, «[los indios] cojan un perro todo negro y lo arrastren por todas las calles y lugares por donde el sacerdote ubiere andado». Después, los indígenas debían matar el animal en el río, «y en donde [el río se divide en] dos braços, lo echen [el cadáver] para q... se purifiquen los lugares q passeo el p^e [padre]». En la cultura andina, la confluencia de dos corrientes tenía un significado ritual especial como símbolo de perfección, o del logro de relaciones sociales «equilibradas» (capítulo 1).

Lo que distinguió la agitación religiosa de 1613 no fue su carácter «idólatra», sino más bien su intenso nativismo: la tentativa de purificar

la sociedad aldeana de toda influencia hispanocristiana. La idolatría en sí no era excepcional ni especialmente antihispánica. Los indios de Huamanga seguían desde hacía mucho tiempo las prácticas religiosas tradicionales, a veces disimuladas bajo una capa externa de símbolos y fiestas cristianos. Desde el punto de vista andino, las tradiciones «paganas» equilibraban las relaciones con los dioses-antepasados que afectaban vitalmente al bienestar material de los hijos de los dioses. En consecuencia, la mayor parte de los indios difícilmente podía abandonar su servicio a los dioses andinos. En momentos cruciales del calendario ritual o ciclo vital, el alcohol y la coca eliminaban las inhibiciones, y «estando borracho el [indio] más cristiano, aunque sepa leer y escriuir, trayendo rrozario y bestido como español», revertía a los paganismos andinos [63]. De hecho, las élites indígenas con éxito o hispanizadas, comprendidos los ayudantes seglares de los clérigos católicos, muchas veces practicaban la religión tradicional. Aunque esta forma de idolatría expresaba a veces una hostilidad reprimida a los dioses cristianos, tendía a fomentar la coexistencia y la interpenetración eventual de dioses, símbolos y prácticas andinos y españoles. En ese sentido, promovía una cultura religiosa sincrética mediante la cual las élites indias hispanizantes podían mantener fuentes tradicionales de prestigio e influencia entre sus parientes, al mismo tiempo que seguían estrategias y prácticas que las iban introduciendo cada vez más en el mundo de los explotadores hispánicos [64].

La idolatría nativista que estalló en 1613, por otra parte, promovió sentimientos antihispánicos ferozmente agresivos y se refirió directamente a la crisis interna simbolizada por la hispanización de los indios. Sustituyó el sincretismo o la coexistencia por la purificación interna [65]. Sustituyó la tradición dirigida por una élite autóctona por visiones y sueños imposibles de controlar por la autoridad local. Antes de afirmar el prestigio de los indios hispanizados sometió a prueba sus lealtades. En el

---

[63] Poma de Ayala (1615), *Nueva corónica,* 863. Acerca de la persistencia de la idolatría, véase la nota 37, *supra,* y AAA, Siglo XVII, Estante 3, Exp. 28, ff. 8 r-v, 9 v-10 r; BNP, B54, 1609, ff. 20 v-21 r; «Letras Annuas ... de la Compañía de Jesús, 1620-1724», 72 a 75.

[64] Respecto de la participación de la élite en los paganismos «tradicionales» y su dirección de éstos, la inclusión en esos paganismos de algunos sentimientos anticristianos e interpenetraciones sincréticas, véase «Letras Annuas ... de la Compañía de Jesús, 1620-1724», 74 y 75; Poma de Ayala (1615), *Nueva corónica,* 773, y 774, 781, 861; AAA, Siglo XVII, Estante 3, Exp. 28, ff. 9 v-10 r. Cf. Millones, «Introducción», 81 y 82; Spalding, «Social Climbers», 660 y 661.

[65] Debe señalarse que las huacas no podían exigir una «pureza» absoluta, dado que reconocían el hecho de la dominación española. Pese a sus prédicas anticristianas, también ordenaban que tres grandes fiestas se celebrasen so capa de festejos españoles, BNP, B54, 1609, f. 26 r.



Religión y bienestar en la cultura andina. En las dos escenas de arriba las huacas —representadas por Poma de Ayala en forma de diablo— hablan por sueños y por el fuego. La escena de abajo representa a un sacerdote indígena, controlado por el diablo, que cura a un indio enfermo chupándole la impureza.

fondo, las corrientes y los estallidos nativistas representaban una protesta contra tendencias internas que socavaban la fuerza y la unidad de la sociedad andina. Debemos recordar que el mensaje del antihispanismo se dirigía a los indios, no a los españoles. Los mandamientos de las huacas exhortaban a todos los indígenas a rechazar la tentación de abandonar lo andino por lo hispánico, en una búsqueda de éxito personal que debilitaba la solidaridad de la comunidad y la confianza en la suficiencia de la tradición andina. Los blancos más claros de esos «mandamientos», sin embargo, eran los que ya habían ejercitado esa opción. Para recuperar el favor de las huacas —y de los campesinos pobres—, los indígenas de éxito tendrían que renunciar a sus pretensiones hispánicas que los convertían en asociados voluntarios de los enemigos coloniales. Mediante la reafirmación de una lealtad más pura a las relaciones andinas autóctonas, los indígenas de éxito podían demostrar su solidaridad con el campesinado más «indio». Los que rechazaran el llamamiento de las huacas corrían el riesgo de una total enajenación de la sociedad india local, e incluso de la violencia. Los nativistas se volvieron contra las élites étnicas que se apartaban de la purificación religiosa, y en un caso, envenenaron a «un curaca suyo buen christiano por no venir en sus Ritos ni querer adorar sus ydolos» [66].

Pero el asesinato siguió siendo la excepción, y no la regla. No sabemos hasta qué punto participaron los forasteros ricos en las idolatrías nativistas. Pero, por lo menos entre los originarios, buena parte de las élites respondieron a la presión de los sentimientos locales y participaron en la condenación de sus modos hispanocristianos [67]. La amenaza de enajenación social podía convertirse en un instrumento de resistencia que condicionaba el comportamiento social y económico. De hecho, en la medida en que los campesinos del ayllu podían movilizar ese instrumento para redistribuir los recursos de los indios de éxito, establecían límites al proceso de privatización y de diferenciación interna que estaba dando nueva forma a la vida rural. Pero cabría preguntar por qué una fracción notable de los indios de éxito que habían adoptado estrategias y relaciones «hispánicas» iba a resultar tan vulnerable a la amenaza de enajenación de los dioses y los pueblos andinos.

---

[66] *Ibid.*, f. 20 r.

[67] Dadas las tentativas de las élites de adquirir prestigio mediante la participación en —y la dirección de— formas «más blandas» de idolatría que incluían matices nativistas, no podían abstenerse fácilmente de la religión de la comunidad cuando las corrientes nativistas antihispánicas fueron adquiriendo más importancia. Véase *ibid.*, ff. 20 v, 21 r; obsérvese también el comentario sobre la «vulnerabilidad» de la élite más adelante en este capítulo.

Entre dos mundos

Una respuesta, suficiente a primera vista, se halla en el terreno de la seguridad física y el interés material. Ya hemos visto que los indios temían antagonizar a los dioses andinos que regían la salud, el bienestar económico y demás aspectos de la vida de cada uno. También era muy importante el que muchos indios de éxito mantuvieran importantes vínculos económicos en las zonas rurales de los ayllus. Es de suponer que podían perseguir esos intereses y proteger sus personas con más eficacia si establecían lealtades y relaciones de cooperación, o por lo menos evitaban los antagonismos gratuitos. El aislamiento social, pasado cierto punto, invitaba a la violencia, a conflictos perturbadores y quizá a la desposesión de propiedades valiosas. Incluso los forasteros asumían relaciones y obligaciones que estabilizaban su presencia. Los originarios de éxito dependían en parte de los derechos y las obligaciones «tradicionales» si querían tener acceso a recursos y mano de obra. Un kuraka que gozara de prestigio entre «su» pueblo podía establecer un sistema lucrativo de trabajo a domicilio sin demasiados problemas. Un jefe que hubiera perdido el «respeto» o la confianza de los hogares del ayllu, por el contrario, tropezaba con un pueblo resistente y no cooperante. Conforme a esta lógica, los indios que dependían de gozar de una cierta estimación entre los campesinos del ayllu para mantener o aumentar su bienestar material no podían permitirse el hacer caso omiso de las presiones para que participasen en las idolatrías nativistas de un campesinado airado.

Pero esta respuesta no es válida más que hasta cierto punto. Después de todo, el sentido de los cambios producidos limitaba la vulnerabilidad material de los indios ricos a la decadencia de la estimación en que se los tenía. Una élite india que controlaba una riqueza considerable y se había integrado en los grupos provinciales de poder disponía de los mismos medios de coacción y de dominación económica que tenían los empresarios aristócratas coloniales. Tenían amigos y parientes poderosos, y eran lo bastante ricos como para contratar trabajadores, conseguir clientes y sirvientes dependientes, acumular propiedad con independencia del control del ayllu, invertir en el comercio, endeudar (y encarcelar) a indios pobres, etc. A medida que los indios ricos iban estableciendo pautas «hispánicas» de acumulación, independizaban sus vidas *económicas* de la estima de sus parientes. De hecho, los indios más ricos podían permitirse el retirarse de la carga tradicional de prestigio y obligaciones recíprocas, y algunos de ellos lo hacían [68].

---

[68] Recuérdense los casos y los conflictos individuales ya citados en este capítulo. Debe señalarse, asimismo, que, de todas formas, muchos de los indios que

Pero otros no. La posición estructural de los indios de éxito, como grupo, estaba preñada de una honda contradicción que inhibía su aceptación social tanto entre los indios como entre los españoles, y generaba lealtades e identidades ambivalentes. Como clase emergente, los indios que triunfaban tenían intereses y aspiraciones que los unían al mundo colonial hispánico cuyas pautas sociales, económicas y culturales imitaban. Pero la mancha de sus orígenes raciales los vinculaba al campesinado indio y generaba barreras sociales que normalmente les impedían fundirse plenamente con la sociedad y la cultura hispánica. Las clases dominantes tienden a considerar a las personas cuyo trabajo explotan como «perezosos», o inherentemente inferiores. En una situación colonial, en la que las relaciones de clase tienen su génesis en la conquista de un pueblo por otro, esa caracterización se aplica a castas enteras definidas por sus orígenes raciales y culturales, en este caso a la «república de indios» [69]. Los logros de una minoría india, juzgados conforme a los criterios de los propios españoles, refutaban la supuesta degradación inherente de los indígenas. Los indios dinámicos competían con los españoles por tierras, mano de obra, y utilidades. Se revestían con los atavíos de la cultura española y encontraban pretendientes, aliados y amigos españoles. En algunos casos, incluso dominaban las disciplinas de la lectura y la escritura conocidas sólo por una minoría de los españoles. Esos indios ricos y aculturados violaban flagrantemente la visión del mundo y la psicología del colonialismo.

Por ende, la reacción española a los ladinos, las élites y los trepadores sociales era muy contradictoria. Por una parte, los empresarios y los funcionarios coloniales mantenían los contactos que necesitaban para explotar o controlar el campo indio. Sus amigos y aliados naturales eran los indios ricos, poderosos y ambiciosos. Pero las figuras indias dinámicas también perturbaban la jerarquía racial que legitimaba la explotación

---

alcanzaban el éxito eran forasteros; es decir, que sus relaciones socioeconómicas importantes con los indios no tendían a ser con los parientes tradicionales del ayllu.

[69] Respecto de la ideología colonial en la Huamanga y el gran Perú coloniales, véase Ribera y Chaves (1586), «Relación de ... Guamanga», 185 a 187; Carabajal (1586), «Descripción ... de Vilcas Guaman», 206; Basto, *Las mitas,* 4, 24, y el comentario de Juan de Matienzo en el capítulo 3. Respecto de la hostilidad de los europeos contra los ladinos, véase Poma de Ayala (1615), *Nueva corónica,* 493, 605.

Véanse comentarios sugerentes de la psicología de las situaciones coloniales, y de las ambivalencias creadas por las relaciones de opresión en Albert Memmi, *Colonizador y colonizado;* Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas.* Un colonianismo moribundo; O. Mannoni, *Prospero and Caliban: The Psychology of Colonization,* trad. al inglés de Pamela Powesland (2.ª ed., Nueva York, 1964).

colonial y daba derecho a todos los blancos —incluso a los que no podían tener acceso a los altos círculos de la élite— a una posición social y económica respetable. Por eso los indígenas aculturados o ricos también suscitaban la hostilidad y el desprecio de que son objeto los pretendientes que niegan su «verdadero» origen (es cierto que el dinero o la riqueza podían ayudar a superar las barreras raciales, pero aunque el éxito económico de muchos indios fuera impresionante e inquietante para las jerarquías raciales, resultaba modesto, no obstante, si se juzgaba conforme a los criterios de los altos círculos de la élite de la sociedad colonial española).

En general, pues, los indios que alcanzaban el éxito simplemente no podían abandonar sus orígenes raciales y encontrar la aceptación y la identificación sociales en un mundo hispánico. Pero sus relaciones con la masa de la sociedad india también estaban teñidas de fuertes ambivalencias. Por una parte, los indios pobres «necesitaban» tener congéneres más ricos, más aculturados. Su riqueza podía apuntalar las economías de los hogares y del ayllu en deterioro, o salvar de la cárcel a un deudor indio. Su conocimiento cultural de la sociedad hispánica podía reforzar las defensas jurídicas y de otro tipo contra los enemigos europeos, o establecer contactos que podían ser útiles a la comunidad. Además, es probable que los indios pobres considerasen a los indígenas de éxito con un cierto orgullo; al igual que los españoles, comprendían que el dinamismo indio constituía un contrapunto simbólico de los estereotipos que condenaban a los autóctonos a la inferioridad y la subordinación. En algunos respectos, pues, un ladino rico cuyas lealtades y cuyos compromisos lo vincularan a la sociedad india podía resultar un dirigente excepcionalmente valioso y popular [70].

Pero, ay, ése era el problema: la cuestión de las lealtades y los compromisos. La diferenciación de la sociedad india en ricos y pobres iba acompañada de una disparidad cada vez mayor y teñida de sospechas, tensiones y conflictos, y con toda razón. El éxito asimilaba a la fracción más poderosa y dinámica de la sociedad india a una clase explotadora de empresarios aristócratas; los éxitos más modestos representaban una salida de la sociedad del ayllu de gente que era necesaria, de sus capacidades y sus recursos, y debilitaba su solidaridad interna. El hispanismo cultural de los indios ambiciosos expresaba el debilitamiento de su compromiso para con un acervo andino oneroso, y su aspiración

70 El comentario en el párrafo anterior y en el próximo deben compararse con Richard Price, «Introduction», en *Maroon Societies: Rebel Slave Communities in the Americas*, comp. por Price (Garden City, Nueva York, 1973), 19 a 21; Fanon. Respecto de dos casos de mujeres que desempeñaron jefaturas de su sociedad local, ADA, PN, Mesagil, 1637-1639, ff. 636 r-640 v; BNP, Z888, 1646, f. 551 v.

conspícua a fundirse con los sectores dominantes de la sociedad colonial. Así, igual que los indios pobres «necesitaban» a sus contrapartidas más hispanizadas, y podían sentir un cierto orgullo por sus logros, perdían confianza en las lealtades de una élite india nueva y más enajenada. Una reacción, especialmente contra los forasteros, era el conflicto declarado. Pero otra, probablemente más difundida, era más sutil. La presión social obligaba a los indios ricos a demostrar sus lealtades al pueblo al que «pertenecían», o de lo contrario sufrir una relación difícil y enajenada, regida por las normas coloniales de coacción y dominación económica.

La élite india, especialmente en sus segmentos más pobres y más rurales, era vulnerable a la presión del ostracismo social precisamente porque las contradicciones de clase y de raza bloqueaban su total aceptación en la sociedad española. La posición estructural de los ladinos los dejaba colgados entre dos mundos sociales, el hispánico y el andino, sin acogerlos plenamente en ninguno de ellos. Un tanto incómodos en los círculos españoles, pero alejados o sospechosos en la sociedad campesina, por lo menos algunos de los indios aculturados padecían considerables tensiones psíquicas y conflictos internos. Sabemos, por ejemplo, que las huacas perseguían a los indios «cristianos» en sueños y visiones, a veces a lo largo de años. Muchas veces los dioses autóctonos se presentaban primero, tanto a hombres como a mujeres, como objetos de atracción sexual e inducían a los infieles a renovar sus lealtades andinas [71]. Los indios cuyas riquezas, estrategias económicas y aspiraciones «hispánicas» tendían a diferenciarlos del campesinado se encontraban, sin embargo, con que no podían efectuar una ruptura definitiva con la sociedad india. Algunos de ellos, por lo menos, siguieron buscando la estimación o la aceptación social entre los indios, y respondieron a las presiones para que demostrasen su lealtad a la sociedad andina.

Y a veces surgía un héroe popular de las filas de los afortunados y los poderosos. Don Cristóbal de León, hijo de un kuraka de nivel intermedio de Lucanas Andamarcas, era un ladino culto; se vestía y se peinaba a la española, era de religión cristiana y famoso por su sabidu-

---

[71] Véase BNP, B54, 1609, ff. 19 r, 24 v-25 r; «Letras Annuas ... de la Compañía de Jesús, 1620-1724», 72 y 73. Carezco de datos «inatacables» que documenten la condición socioeconómica de los indios que experimentaban sueños y visiones en Huamanga, pero creo que entre ellos los había de la élite (así como plebeyos). Merece la pena señalar que los indios muy aculturados desencadenaban los impulsos «paganos» con la borrachera. Véase Poma de Ayala (1615), *Nueva corónica*, 863, 495. Véase un caso claro de una élite india desgarrada por los conflictos entre las huacas andinas y la religión cristiana, en la provincia de Huarochirí, al nordeste de Lima, en Avila (*circa* 1598), *Dioses y hombres*, caps. 20 y 21.

ría y su capacidad. Dados sus privilegios políticos y económicos, y su cultura adquirida, León estaba en posición de integrarse en el grupo provincial de poder que explotaba al campesinado local, o de marcharse en busca de una vida respetable en una ciudad española. Pero León se apartó de las pautas convencionales e incurrió en las iras de los colonizadores locales. León siguió viviendo en su ayllu natal, se opuso a las levas de trabajadores campesinos para el transporte de vino desde los valles de la costa del Pacífico por Lucanas hasta el Cuzco y condenó los sistemas del trabajo a domicilio organizado por kurakas y corregidores para vender paño en mercados lucrativos. En una ocasión, incluso se fue a Lima a denunciar al virrey los abusos locales. El corregidor local encarceló a León, lo «castigó» y amenazó con poner fin al asunto ahorcándolo. El incidente fue el primero de varios enfrentamientos entre León y los corregidores locales. En 1612, un corregidor y un sacerdote visitantes mataron por fin al persistente agitador. Resulta significativo que otros jefes y personalidades eludieran ayudar a León en sus problemas [72].

La tragedia del éxito de los indios se debía, en fin de cuentas, a la forma en que lograba la participación de un pueblo derrotado en su propia opresión. El régimen colonial recompensaba a los indios cuyas ventajas, conocimientos o suerte les permitían adoptar formas hispánicas de acumulación, y castigaba a aquellos cuya identificación con el campesinado era demasiado fuerte o agresiva. Las consecuencias políticas eran profundas. La atracción del éxito y la amenaza de la pérdida desalentaban los desafíos frontales, que invitaban a la represión y fragmentaban la unidad interna de la sociedad andina. También las consecuencias económicas eran de gran alcance. El éxito estimulaba la diferenciación de clases en el seno de la «república de indios», al dividirla entre, por una parte, los ricos y los más aculturados y, por la otra, los pobres y los menos aculturados. Los logros de una minoría india aceleraban la erosión de los recursos y las relaciones tradicionales, al mismo tiempo que implantaban la propiedad, las relaciones y la cultura hispánicas profundamente en la trama «interna» de la vida india. La aparición de una élite india colonial generó nuevas fuentes de conflicto social, tensiones y protestas en la sociedad autóctona. Pero también en este aspecto existía un elemento de tragedia. Porque al presionar a las élites indias a demostrar sus lealtades y su servicio a la comunidad, los campesinos reconocían que necesitaban la riqueza y los conocimientos «hispánicos» para sobrevivir y defenderse contra los explotadores coloniales. Y al final, aunque la presión campesina estableció ciertos límites, en lugares y momentos

[72] Poma de Ayala (1615), *Nueva corónica,* 494 a 498 (véase, asimismo, 557 y 558.

determinados, a la diferenciación de la sociedad india entre ricos y pobres, no podía invertir la tendencia general [73].

Para muchos de los que no pudieron subir al carro del éxito indio, la única escapatoria era la escapatoria en sí, la huida en busca de una vida mejor. Entre los fugitivos, una pequeña fracción pasaría a sumarse a las filas de los indios de éxito. Al reconstruir sus vidas en un estilo más hispánico-mestizo se iban distanciando de un acervo andino condenado, que se dejaba al campesinado. Pero no podían escapar totalmente. Una masa de recuerdos, costumbres, relaciones —y desprecios— los vinculaban a ellos y sus hijos a sus orígenes indios [74].

[73] Varios historiadores y diversas fuentes han documentado la existencia de una élite india rica (formada en parte por forasteros e indios urbanos) a fines del período colonial, y la aparición de relaciones tensas entre los kurakas y los campesinos del ayllu. Véase Spalding, *De indio a campesino*, 31 a 60, 147 a 193; Sánchez-Albornoz, *Indios y tributos*, esp. 99 a 110, 113 a 149; Brooke Larson, «Caciques, Class Structure and the Colonial State in Bolivia», *Nova Americana*, 2 (Turín, 1979), 197 a 235, esp. 202 a 204. Respecto de Huamanga, véase BNP, B670, 1690.

[74] Esta incapacidad para escapar a la propia identificación racial tuvo importantes consecuencias sobre la ideología de las futuras generaciones de indios triunfadores. Véase esp. John Rowe, «El movimiento nacional inca del siglo XVIII», *Revista universitaria*, 43 (Cuzco, 1954), 17 a 47; Spalding, *De indio a campesino*, 147 a 193.

8. La herencia colonial de Huamanga.

La presencia del pasado

El visitante a Ayacucho (nombre moderno de Huamanga) advierte que, cuatro siglos después, la herencia de la dominación española sigue proyectándose ampliamente. La arquitectura y el plano mismo de la ciudad se ajustan a un molde de los siglos XVI y XVII intacto pese al crecimiento urbano y la expansión industrial. De hecho, la economía de la ciudad fue decayendo en los siglos XIX y XX; su población —menos de 30.000 habitantes en 1970— no superó hasta hace poco su apogeo colonial, y sigue comprendiendo grandes números de campesinos y ex campesinos entre sus jornaleros, sirvientes, artesanos, buhoneros y estudiantes universitarios. En las que la ciudad colonial calificaba de sus «parroquias indias» el quechua autóctono sigue siendo el idioma que se habla en muchas casas. Y en el campo la herencia del pasado es todavía más visible. Ayacucho sigue siendo una de las regiones más «indias» del Perú, es decir, una zona poblada fundamentalmente por campesinos pobres cuyo idioma y cuya cultura, cuyas instituciones socioeconómicas y memoria histórica los vinculan al pasado indígena, apartándolos de la sociedad «criolla». Para gente así, el choque entre lo indígena y el extranjero llegado de fuera sigue teniendo gran significado. En los bailes, las ceremonias y la mitología, los campesinados indios siguen conmemorando escenas y acontecimientos de la conquista española. Para ellos, el colo-

nialismo creó fuerzas y relaciones que siguen rigiendo, en aspectos importantes, la forma y la textura de la vida cotidiana [1].

Sería absurdo, naturalmente, afirmar que no ha cambiado nada en los tiempos modernos, o incluso en las postrimerías del período colonial. El siglo XX, en particular, ha presenciado el predominio creciente de la industria y las relaciones capitalistas en la Sudamérica andina. El efecto, acompañado de una explosión demográfica, ha sido limitar el ámbito de la «economía de subsistencia» a disposición de la población a un ámbito todavía más constreñido y más vulnerable. El trabajo asalariado se ha hecho cada vez más importante para la supervivencia económica, el mercado interno se ha ampliado a una nueva escala, y unas cuantas ciudades se han llenado de inmigrantes rurales. Pero el presente parece superponerse al pasado, no destruirlo. El campesino indio se reduce como proporción de la población, pero se niega a desaparecer. El sector de subsistencia de la economía se va haciendo cada vez más retrasado en relación con el avance industrial, pero sigue desempeñando funciones vitales, al constituir una fuente de mercancías y mano de obra baratas para los empresarios, y un telón de fondo económico desde el punto de vista de los «subempleados» y los desempleados [2]. El negar que se han producido enormes cambios sería traicionar las realidades históricas. Pero se han mantenido determinadas pautas —por mucho que se hayan modificado o reconstituido por un contexto cambiante— que tienen sus comienzos en el período en que se fundó la sociedad colonial.

La creación —y el legado— más impresionante del primer siglo de la colonización fue la pobreza de los indios. En Huamanga, por lo me-

---

[1] Véase una introducción al Ayacucho de los siglos XIX y XX en Lorenzo Huertas Vallejos, «Prólogo» (a la «Revisita de Santa María Magdalena de Huamanga»), *Revista del Archivo Departamental de Ayacucho*, 1 (Ayacucho, 1977), 52 a 56; José María Arguedas, *Yawar fiesta* (Lima, 1940); Aguedas, «Puquio: una cultura en proceso de cambio», en *Estudios sobre la cultura actual en el Perú*, ed. de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Lima, 1964), 221 a 272; Antonio Díaz Martínez, *Ayacucho: hambre y esperanza* (Ayacucho, 1969); Billie Jean Isbell. *To Defend Ourselves: Ecology and Ritual in an Andean Village* (Austin, 1978), 41 a 46, y *passim*.

Véase una introducción comparada al folklore de la conquista en América Latina en Nathan Wachtel, *La vision des vaincus: les indiens du Pérou devant la conquête espagnole* (París, 1971), 21 a 98.

[2] Existe un sentido en el que el nivel general deprimido de los salarios y el empleo hace que la distinción entre «subempleados» y «empleados» resulte problemática, dado especialmente que muchos de los «empleados» no pueden subsistir con sólo sus salarios. Aunque dejemos de lado ese problema, las estadísticas oficiales del Perú calculan que sólo el «subempleo» representaba del 44 al 48 por 100 de la población económicamente activa durante los años 1976 a 1979. *Latin American Economic Report*, 7:6 (9 de febrero de 1979), 48.

nos, la fase decisiva no se inició con la derrota de los incas, sino con la reorganización del Virrey Toledo y todo lo que la siguió. Los invasores europeos se encontraron unas sociedades locales dinámicas cuyas hábiles adaptaciones a un medio hosco de tierras altas había producido grandes riquezas. Los saqueos iniciales y las primeras epidemias que siguieron a la llegada de los europeos no destruyeron, en una generación, los recursos y los conocimientos acumulados a lo largo de siglos de asentamiento humano en las tierras altas andinas. Por el contrario, la liberación étnica de la hegemonía inca y una adaptación agresiva a las oportunidades comerciales permitieron a las sociedades andinas locales acumular riquezas que provocaron la envidia de los españoles, y que en cierta medida contrarrestaron las expropiaciones coloniales [3]. De hecho, durante el período de las alianzas postincaicas, la dependencia de los colonizadores respecto de la negociación con jefes de sociedades autóctonas ricas y relativamente independientes limitó la capacidad de los españoles para acumular más riquezas. En Huamanga, el descubrimiento de grandes minas en el decenio de 1560 no llevó a la creación de una economía minera próspera por los colonizadores, sino a embotellamientos de la mano de obra, al deterioro de las alianzas anteriores y por último a una grave crisis colonial.

Hasta después de una reorganización a fondo encabezada por Toledo no obtuvieron los colonizadores poder suficiente para modificar el ámbito de la extracción económica. La estructura de poder reorganizada canalizó una enorme cantidad de mano de obra india barata hacia las odiadas minas y otras empresas (la mita), absorbió los ingresos conseguidos por las comunidades autóctonas (el tributo y el control de las cajas de comunidad) y traspasó las mejores tierras a los empresarios favorecidos (las composiciones de tierras). La expropiación colonial continuó a una nueva escala y desencadenó nuevas fuerzas económicas. Las minas y las manufacturas de Huamanga, su agricultura y ganadería comerciales, sus artesanías y oficios, y el comercio y los transportes gozaron de una oleada de prosperidad. Pero la consecuencia para la masa del campesinado andino fue la pobreza para principios del siglo XVII.

La interacción —y la interpenetración— de sectores comercial y de subsistencia constituyeron un segundo legado. La dominación colonial integró a la sociedad rural autóctona en una economía comercial, regional e internacional, y dejó a los campesinos del ayllu dependientes de los salarios, los créditos o los anticipos de dinero que les pagaban de vez en cuando los patronos o los empresarios. La pobreza no significó sólo

---

[3] Además del capítulo 2, *supra,* véanse los reveladores comentarios de Matienzo (1567), *Gobierno,* 133, 162 a 164.

que los indios arrancaran una mera subsistencia independiente y se quedaran retrasados mientras un sector comercial dinámico prosperaba y extraía del campesino mercancías, mano de obra y tierras. En Huamanga, por lo menos, la penetración de la economía mercantil llegó al punto de redefinir las «necesidades» de los hogares, induciendo una relativa «monetización» de las necesidades y las obligaciones, y socavando la capacidad de los indios pobres para sobrevivir económicamente sobre la base exclusiva de la producción del hogar o del ayllu. Un siglo de expropiación colonial y de expansión comercial redujo al campesinado indígena a algo menos que la autonomía económica, pese a que seguía teniendo acceso a la tierra. Los campesinos del ayllu, parcialmente separados de los medios de producción, no tenían más opción que ganar de vez en cuando salarios o créditos mediante la prestación de servicios a los foráneos. Para los que no huían totalmente de sus lugares de origen, la migración temporal que servía para apuntalar la subsistencia local se convertiría en algo corriente en sus vidas.

De hecho, la emigración a las ciudades, las minas y otros «polos» económicos constituyó otro legado duradero. Hace mucho tiempo, la sociedad india empezó a perder el dominio sobre su gente. Los centros de dinamismo pasaron a estar en otras partes, e incluso los que mantenían su compromiso con sus ayllus natales advirtieron que a veces tenían que marcharse temporalmente a ganar la subsistencia o unos salarios, o a pagar deudas, mediante el trabajo para sus superiores económicos. Otros se marcharon con carácter permanente y engrosaron las poblaciones de jornaleros, sirvientes, pequeños productores, buhoneros, buscadores de fortuna y vagabundos que se arracimaban en torno a las ciudades coloniales y los centros mineros. La escala de esa emigración ha alcanzado proporciones masivas en este siglo, pero tuvo sus comienzos con la decadencia del campo indio y el auge de nuevos centros de trabajo, prosperidad y refugio.

Así, el campo indio no sólo se fue haciendo pobre y «atrasado» simplemente en términos económicos, sino también en un sentido social e ideológico, y esto constituyó un cuarto legado. El colonialismo creó a los «indios» y los definió como raza degradada e inferior. Los pueblos andinos locales podían rechazar fácilmente esas ideologías al principio, y de hecho los primeros colonizadores admiraban a menudo los conocimientos, la riqueza y los logros de los pueblos andinos. Pero con el tiempo, y especialmente a partir del decenio de 1570, las condiciones objetivas cambiaron. La sociedad rural autóctona cayó en el empobrecimiento y la dependencia, el dinamismo de «fuera» se fue llevando gente, y la estructura colonial de poder podía aplastar con toda facilidad los desafíos o revueltas. A medida que la «superioridad» colonial se

manifestaba en muchos niveles —económico, social, político— y que los logros de los pueblos indígenas iban desvaneciéndose en el pasado, la «inferioridad» o el «atraso» de la sociedad y de las tradiciones indias hallaron expresión y confirmación entre los propios indígenas. Naturalmente, había contratendencias que limitaban ese proceso, pero incluso estas últimas traicionaban la superioridad del mundo colonial. Una minoría india que alcanzó el éxito demostró que los pueblos indígenas eran tan capaces como los blancos, pero resultaba significativo que el éxito indígena se basara en superponer una capa de conocimientos, estrategias y relaciones «hispánicos» sobre una esencia o unos antecedentes indios, modificando gradualmente estos últimos y transformando al indio en ladino. Las corrientes y los estallidos nativistas reivindicaban el valor de lo andino y condenaban lo hispánico, pero también era significativo que incluso las huacas airadas advirtieran en contra de desafiar abiertamente a los colonizadores. Para principios del siglo XVII, la dominación europea era indiscutible. Las extracciones y los abusos específicos de los empresarios-aristócratas se podían resistir —y se resistían— y combatir en muchas formas. Pero la idea de una destrucción masiva del poder colonial, planteada por el Taki Onqoy y por los neoincas en el decenio de 1560, era ya algo desfasado.

Los fundamentos de la hegemonía colonial

¿Cómo podemos explicar la aparición de la hegemonía colonial en Huamanga, el contraste entre, digamos, 1565 y 1635? Como ya hemos visto, la reorganización del poder político en 1570 colocó al campo del ayllu bajo el control más directo de una red compleja de grupos de poder locales, regionales y suprarregionales. Un aparato político más eficaz hacía que fuera más difícil el ataque de los campesinos. Pero aun así, la movilización de una fuerza superior para extraer obligatoriamente su excedente a un campesinado independiente hubiera constituido por sí sola un sistema primitivo de dominación. Requería una violencia considerable y una exhibición constante de autoridad, que generaría confrontaciones que en determinadas circunstancias provocaban el desafío o la rebelión (véase el capítulo 4).

Tres tendencias coloniales fomentaron dependencias más sutiles y la disposición —hasta cierto punto— a ajustarse a la realidad de la dominación colonial. La primera, la política judicial, fue una consecuencia del resurgir del poder estatal y de las contradicciones entre las élites coloniales (comprendidos los burócratas encargados de aplicar el sistema legal). Los indios se apropiaron de un sistema viable de «justicia» en

su propio nombre; pese a grandes desventajas en las batallas jurídicas, utilizaron las instituciones judiciales con astucia y con un éxito sorprendente. Como resultado, el campesinado hizo grandes avances contra la carga que más odiaba, la mita colonial. Pero la aparición de la política judicial como estrategia viable de resistencia también promovía las dependencias respecto de los patronos y el poder coloniales, fomentaba la existencia de vínculos fuertes y lealtades mutuas entre las élites indias y las coloniales, y exacerbaba las rivalidades y los conflictos internos que socavaban la autoridad y la cohesión indígenas. La capacidad de los indios para emplear la táctica y las instituciones de la política hispánica para reconfigurar, dentro de ciertos límites, las fronteras de su existencia prestó mayor sutileza a la dominación *política* de los colonizadores.

Una segunda tendencia promovía las dependencias económicas. Cuando llegaron los europeos, desde el punto de vista económico eran algo postizo. Como aliados y conquistadores extranjeros, superpusieron exigencias a las economías autónomas indígenas, pero tenían poco que ver con la organización interna ni con la producción de las necesidades vitales. Al principio, las reformas de Toledo se limitaron a racionalizar esta relación en una nueva escala, y la respaldaron con la fuerza de un Estado revitalizado. Las mitas y los tributos extraían riqueza y energía de los ayllus económicamente independientes y autónomos. Pero, con el tiempo, las perturbaciones y las expropiaciones causadas por las instituciones coloniales, en el contexto de una economía comercial en expansión y de una demografía declinante en el ayllu, llevó a que aumentaran las dependencias económicas respecto de los europeos. Entre los emigrados de las cargas de la vida en el ayllu, una cierta fracción se volvió hacia los colonizadores en busca de protección y subsistencia en forma de salarios, bienes de subsistencia, derechos a la tierra o una combinación de varios de esos factores. Entre los indios del ayllu, el régimen colonial cambió la definición de lo que eran «necesidades» y redujo los recursos a disposición de los hogares indígenas para su propio uso. Así, también los campesinos del ayllu tendrían «necesidad» de patronos o empleadores para conseguir anticipos de dinero, salarios, créditos e incluso artículos de subsistencia.

Por último, la aparición de indígenas de éxito contribuyó a que la dominación hispánica adquiriese más sutileza. El éxito o, más modestamente, el mejoramiento de la propia condición, dividía a los indígenas en estratos sociales diferentes y hasta cierto punto antagónicos (pese a los rasgos comunes de su opresión como raza o como casta de «indios»). El éxito indio complicaba las rivalidades y las desuniones preexistentes, y a sus niveles más altos reproducía en el seno de la sociedad autóctona las contradicciones de clase que los colonizadores es-

pañoles habían sido los primeros en imponer. La redefinición del éxito personal conforme a criterios europeos fomentaba, además, una especie de hegemonía cultural, un reconocimiento desde el interior de la sociedad andina que los estilos y el poder europeos, por repulsivos u odiados que fueran, eran «superiores». Los estratos más adelantados de la sociedad india refutaban la realidad de los estereotipos raciales, pero en las circunstancias coloniales no podían hacerlo más que si adoptaban los conocimientos, las estrategias y los estilos sociales hispánico-mestizos. Los indios no alcanzaban el éxito porque fueran indios, sino porque, hasta cierto punto, podían reciclarse como europeos *a pesar de* su herencia racial.

Para principios del siglo XVII, pues, había aparecido un sistema político, económico y social complejo, y una clase dominante de empresarios-aristócratas había logrado una hegemonía general sobre el campesinado indígena al que explotaba. En esas condiciones, una movilización milenarista radical como la del Taki Onqoy, que contemplaba la destrucción inminente y total de la presencia europea, tenía menos probabilidades de imponérselo con la sociedad autóctona. En su lugar surgió el mito de un salvador mesiánico, un «Inkarrí» derrotado hacía mucho tiempo que regresaría, algún día, del pasado remoto para vengar a la sociedad india y restablecer el orden propio del cosmos. Inkarrí ingresó en la tradición oral de un campesinado derrotado y todavía en los 1970 observaban los antropólogos la persistencia del mito de Huamanga [4].

El conflicto social y la mano de obra india

Sin embargo, la hegemonía incipiente de una clase dominante colonial no liberó a la sociedad del conflicto, las contradicciones ni de las semillas de una futura crisis política. Así se fue haciendo evidente en el siglo XVIII, cuando la élite colonial experimentó una profunda crisis de hegemonía, algunos de cuyos elementos procedían de las mismas tendencias comentadas *supra* [5]. Incluso a principios del siglo XVII, la hege-

---

[4] Véase una introducción a Inkarrí y al momento de la aparición del mito en Pease, *El dios,* 69 a 93 (esp. 80), 139 y 140; *Ideología mesiánica del mundo andino,* ed. de Juan M. Ossio (Lima, 1973), esp. 219 a 225, 379 a 391; Alejandro Ortiz Rescaniere, *De Adaneva a Inkarrí* (Lima, 1973).

[5] El mismo éxito de los indios en la política judicial, por ejemplo, acabó por socavar la eficacia de las estrategias jurídicas de resistencia, especialmente después de que los colonizadores elaborasen otras formas de extracción en sustitución de las mitas y los tributos oficiales. Esa tendencia no podía por menos de modificar el carácter de la relación de los indios con la estructura hispánica de poder y con sus representantes (de hecho, en el siglo XVIII hubo muchos corregidores muertos

monía de los colonizadores sólo significaba que el campesinado indio no podía lanzar un desafío directo a la estructura del poder, las relaciones y las ideologías dominantes. En límites más restringidos, el conflicto y la resistencia condicionaban las realidades cotidianas tanto de los dominantes como de los dominados; configuraban el carácter específico y los límites de los ajustes que se efectuaban y, con el tiempo, podrían modificar la propia estructura social y económica. De hecho, cuando observamos de cerca la evolución del sistema de trabajo colonial en Huamanga vemos que las pautas de explotación que prevalecían en 1630 ó 1640 —y la base, por consiguiente, sobre la que una nueva clase dominante estableció su hegemonía— reflejaba el resultado de una lucha prolongada y a veces enconada.

A lo largo de un siglo, los colonizadores de Huamanga recurrieron a tres métodos principales de obtener acceso a la mano de obra india o a sus productos. Un método, al que calificaré de «forma indígena», movilizaba la mano de obra indígena sobre la base de las normas y las relaciones andinas tradicionales. Los europeos y los jefes indios negociaban acuerdos o entendimientos que obligaban a los kurakas a aportar mano de obra indígena o los productos de ésta. Los kurakas, mediadores indispensables en la relación, asumían la responsabilidad de movilizar y dirigir las relaciones laborales, en el contexto de las normas, las reciprocidades y las expectativas tradicionales que vinculaban a los jefes con sus parientes. Los españoles disfrutarían de los productos de la mano de obra indígena, pero el control europeo directo del proceso de producción o de la fuerza de trabajo indígena estaría muy limitado. Un segundo modo de extracción, la «forma estatal», utilizaba las instituciones jurídicas oficiales del Estatdo para movilizar una fuerza de trabajo (las mitas) o para obtener acceso a los ingresos (los tributos). Esta forma de explotación facilitaba un control más directo de los procesos productivos y de las relaciones de trabajo por los colonizadores, pese a la dependencia respecto del Estado para obtener el acceso a la mano de obra. Un tercer método, la «forma privada», implicaba relaciones extraoficiales convenidas directamente entre los colonizadores y los indios a los que explotaban. Esas relaciones más directas comprendían la servidumbre a largo plazo, como el yanaconaje, los acuerdos de trabajo asalariado, acuerdos más ambiguos, como los contratos de asiento, que mezclaban elementos de servidumbre a largo plazo y de venta libre de la fuerza de trabajo, y coacciones extralegales para servir a los intereses

por indios). Análogamente, la profunda desafección política de un sector de la élite india a final del período colonial tenía sus raíces en las contradicciones de raza y de clase comentadas en el capítulo 7 y en las barreras a una fusión más completa de los indios ricos y aculturados en la sociedad hispánica blanca.

personales (extraoficiales) de los funcionarios del Estado y sus aliados. Aunque esos tipos de extracción no eran necesariamente ilegales, ni estaban totalmente divorciados de los usos oficiales u oficiosos del poder estatal, sí reflejaban la aparición de fuerzas en la «sociedad civil». Cortocircuitaban el patrimonio oficial de mano de obra y tributos del Estado, así como los límites impuestos por los mediadores kurakas que funcionaban conforme a las normas tradicionales del trabajo andino. Esos acuerdos permitían a empresarios establecer el control más directo sobre la producción y la mano de obra [6].

Las formas indígena, estatal y privada de explotación coexistieron y se complementaron como estrategias laborales durante el primer siglo de colonización de Huamanga, pero su importancia relativa fue cambiando mucho. Hasta el decenio de 1570, la forma indígena era vital para el desarrollo de la economía colonial. Era el período de las alianzas postincaicas, época de primeros tanteos en la que el Estado colonial era relativamente débil y un puñado de encomenderos y de sacerdotes iniciaban las relaciones con las sociedades andinas locales. Los colonizadores dependían mucho de alianzas precarias con las sociedades étnicas y sus jefes para conseguir mano de obra y las mercancías que necesitaban: mano de obra para la construcción, los transportes, las minas, las manufacturas de textiles, la artesanía, la agricultura y la ganadería, y mercancías que iban desde los metales preciosos hasta los alimentos básicos y una enorme variedad de productos artesanales. Aunque una población yanacona considerable daba alguna importancia a la forma privada de extracción [7], la pauta estratégica adoptada por los colonizadores se basaba en la autoridad indígena para movilizar una corriente de mano de obra y mercancías del ayllu para los aliados coloniales. De hecho, los límites impuestos por la dependencia europea respecto de esa estrategia laboral se hicieron evidentísimos tras el descubrimiento de grandes minas en el decenio de 1560. Las exigencias europeas de gran-

[6] Véanse más detalles acerca de cada una de estas «vías» de obtención de mano de obra y de tributos explotables en los capítulos 2, 4 y 6. Al distinguir los tres modos de explotación no quiero negar que los kurakas pudieran desempeñar un papel importante en las formas estatal y privada. Pero, en esos casos, el papel de los kurakas era el de funcionarios subordinados que cumplían (de grado o por fuerza) con las normas de una sociedad colonial. En el caso de la forma indígena, el papel de los kurakas era el de aliados más autónomos que mediaban en las relaciones entre indios y blancos, y gestionaban las relaciones de producción y de trabajo conforme a las normas «tradicionales» de prestigio y de reciprocidades que vinculaban a los jefes y los pueblos.

[7] Es probable que el término de «yanacona» fuera más amplio en el período anterior a Toledo que después, y que incluyera a «servidores» bastante independientes que trabajaran por un jornal o una parte de los bienes que producían.

des suministros estables de mano de obra indígena catalizaron una profunda crisis, inherente en el carácter contradictorio de las primeras alianzas, que bloqueó el desarrollo de la economía minera de Huamanga y amenazó con hacer añicos toda la aventura colonial.

El fracaso de las alianzas postincaicas y de la forma indígena de extracción relacionada con ellas creó una nueva coyuntura histórica. La reorganización a fondo efectuada por Toledo en la política, la economía y la sociedad coloniales respondía a una «necesidad histórica» impuesta por la amenaza india, e introdujo una nueva era en la historia de las relaciones laborales de Huamanga. A partir del decenio de 1570, que fue de transición, hasta aproximadamente 1600-1610, la forma estatal de extracción movilizó un enorme auge económico. Las formas indígena y privada de extracción desempeñaron un papel secundario en la producción, la expansión y las expropiaciones de la economía comercial. Los tributos estatales y las mitas —la mayor parte distribuidos a grupos reducidos y en parte imbricados de la élite centrados en Huamanga, Huancavelica y Castrovirreyna— movilizaron una corriente vital de rentas y de mano de obra barata. Las mitas, en especial, permitieron extraer y refinar grandes cantidades de mercurio y de plata, manufacturar textiles en obrajes que empleaban la fuerza de trabajo de 100 o más indios cada uno y hacer que la agricultura y la ganadería comerciales progresaran.

Esta segunda fase de las relaciones laborales de Huamanga representó mucho más que el logro de una gran personalidad como era Toledo; representó la respuesta de una élite colonial, encabezada y «domesticada» por funcionarios enviados desde la metrópolis, a la crisis que culminó un período anterior. También habían surgido problemas políticos y económicos parecidos a los que afectaban a Huamanga en otras regiones andinas importantes, entre ellas Jauja, el Cuzco y Potosí. En Huamanga, igual que en otras partes, la debilidad europea ante la resistencia y la subversión indias, y los impedimentos de un sistema económico demasiado dependiente de la tradición indígena, significaban que una clase dominante con aspiraciones tenía pocas opciones, salvo la de aceptar reformas profundas aplicadas por un Estado revitalizado[8].

[8] Los problemas políticos y económicos que surgieron en Jauja (centro de los huancas) y en el Cuzco (centro de la tradición y la influencia incas) se comentan brevemente en el capítulo 3 («El Milenarismo como Crisis Social»). En cuanto a la dependencia de los colonizadores respecto de la tradición indígena en los primeros años en Potosí, y las dificultades que ello implicaba, véase Carlos Sempat Assadourian, «La producción de la mercancía dinero en la formación del mercado interno colonial», en *Ensayos sobre el desarrollo económico de México y América Latina*, comp. por Enrique Florescano (México, 1979), 223 a 292; *Tales of Potosí*, ed. de Padden, xiv a xviii.

Sin embargo, la forma estatal de extracción no predominaría eternamente, y a lo largo del período de 1600 a 1640 se fue haciendo cada vez menos idónea para satisfacer las necesidades europeas de mano de obra india en Huamanga. Para 1630 ó 1640, las formas privadas de extracción habían ido adquiriendo una importancia creciente. El yanaconaje y otras formas de peonaje, el trabajo asalariado y los asientos, los tributos y los trabajos colectivos forzosos extralegales organizados por los corregidores y otros funcionarios, todos estos elementos, junto con la esclavitud de los africanos, representaban las fuerzas dinámicas y en crecimiento de principios del siglo XVII. La forma estatal tendía a decaer hacia una fuente de mano de obra complementaria que abarataba los costos empresariales [9], y la forma indígena se había convertido en una reliquia del siglo XVI. En parte, la proliferación de relaciones de explotación en la «sociedad civil» ya iniciada a fines del siglo XVI, reflejaba la expansión de los estratos «medios» de la sociedad. Los colonos menores, los mestizos y los pequeños propietarios exigían mano de obra india, pero nunca habían gozado de derechos considerables al patrimonio estatal de mano de obra o de tributo. Para explotar sus haciendas, talleres, pequeñas minas, servicios de transportes u otras empresas, los vecinos y residentes de poca monta de Huamanga tenían que innovar otros modos de extracción. En parte, también, la capacidad de los colonos para establecer esos otros modos reflejaba cambios en la vida del ayllu, que para el decenio de 1600 habían creado un fondo cada vez mayor de campesinos pobres dispuestos a servir a nuevos señores, trabajar como jornaleros, etc. Y, por último, la decadencia demográfica indígena afectaba a la cantidad de tributo y de mitas que podían extraer legalmente los colonos. Con el tiempo, cabía esperar que la disminución del número de tributarios indios socavara la importancia económica de las instituciones estatales de mita y tributo.

Pero, en realidad, las causas enumeradas *supra* no bastan para explicar por qué efectuaron los colonos de Huamanga, especialmente la alta élite de la región, una transición tan rápida a nuevas estrategias laborales a principios del siglo XVII. La expansión del sector de los «pequeños colonos», la decadencia demográfica de los indios y la aparición de una clientela «voluntaria» de emigrantes empobrecidos del ayllu constituyen explicaciones parciales, pero son especialmente insuficientes por lo que respecta a las familias ricas y poderosas forzadas a recurrir a nuevas estrategias de explotación. Al revés que los pequeños colonos,

---

[9] Véase Basto, *Las mitas*, 5 y 6, 10 a 12; Enrique Tandeter, «Rent as a Relation of Production and as a Relation of Distribution in Late Colonial Potosí», Monografía presentada en Reuniones de la Asociación de Estudios Latinoamericanos, Pittsburgh, Pa., 5 a 7, abril de 1979.

las altas élites dominaban el acceso al patrimonio estatal; su fuerza política las eximía, al principio, de buscar otras posibilidades. Más tarde, incluso la disminución de la población india respecto de sus niveles en la época de Toledo no constituyó la fuerza económica irresistible que podría parecer a primera vista. Es de suponer que los ciudadanos poderosos de Huamanga podían haber utilizado su «influencia» para impedir el reajuste a la baja de las cuentas tributarias, y para exigir mayores proporciones, en caso necesario, de los cupos de tributo-mitas que quedaban. Las figuras principales de Huamanga lucharon con todas sus fuerzas para mantener unos cupos inflados, y tenían buenos motivos para ello, pese a la creciente disponibilidad de trabajadores indios «voluntarios» y de dependientes. La mano de obra mitaya era más barata, susceptible de una explotación más intensiva y no imponía obligaciones a largo plazo al empleador [10]. Mientras la mita aportara una mano de obra razonablemente abundante y fiable, el atractivo de otros medios era estrictamente limitado.

Al final, la forma estatal de extracción decayó de forma tan impresionante como lo hizo porque la resistencia de los indios hizo que la mano de obra mitaya fuera haciéndose escasa y poco fiable incluso para la élite. Para el decenio de 1600, los indios estaban forjando la política judicial como arma formidable de defensa del ayllu. Los pueblos autóctonos de Huamanga se adaptaron al auge de la extracción patrocinada por el Estado mediante el uso agresivo, persistente y a menudo astuto de las instituciones jurídicas españolas para reducir los cupos legales, retrasar la entrega de mitas y de tributos específicos, perturbar la producción, etc. Las élites, amenazadas de inestabilidad, dificultades legales y una reducción cada vez mayor de sus flujos de mano de obra, tuvieron que recurrir a otras opciones que pudieran escudarlas contra la política judicial y asegurarles un control más directo de una clientela de trabajadores y personas dependientes. De lo contrario, las minas, los obrajes y la agricultura coloniales —todas ellas operaciones con gran densidad de mano de obra— podían ir cayendo en la decadencia. Cualesquiera fuesen sus preferencias, desde un punto de vista estrictamente económico, por la mano de obra mitaya, los colonos de Huamanga advirtieron que los ataques del ayllu habían hecho que la extracción patrocinada por el Estado fuera cada vez menos fiable. El problema laboral las estaba obligando gradualmente a abandonar viejas estrategias en favor de formas privadas de explotación.

---

[10] Merece la pena recordar que en un contexto de escasez de mano de obra, una movilidad geográfica considerable y una economía comercial próspera, los trabajadores «voluntarios» se hallaban en situación de exigir unos salarios y unas condiciones de trabajo que los hacían menos atractivos para los empresarios.

El sistema laboral que maduró en la Huamanga de principios del siglo XVII difería, pues, mucho del inicial de los colonos. La explotación había evolucionado en tres etapas distintas, y en cada caso la transición de una fase a la siguiente demostraba las consecuencias de la resistencia indígena para la política y la estrategia coloniales. En el decenio de 1560, la actividad india llevó a una crisis del sistema colonial como un todo, Políticamente, la subversión radical (Taki Onqoy y otras herejías y conspiraciones) gozó de un atractivo generalizado, y determinados grupos indios(los neoincas, los huancas y las tribus de las periferias de los asentamientos coloniales) tenían un potencial militar considerable. Económicamente, la resistencia del ayllu bloqueó la enorme infusión de mano de obra india barata necesaria para sacar a la economía minera de su estado agónico. En el decenio de 1570 un Estado reformista poderoso rescató a los colonos e inició una nueva era de control político y prosperidad económica. Medio siglo después, la resistencia india ya no era una amenaza a la hegemonía europea ni a la estructura social y económica como un todo. Pero los conflictos habían continuado, y la actividad indígena creó un problema laboral que, una vez más, forzó a las élites a modificar las estrategias sociales y económicas. Fueron las escaseces, los embotellamientos y las perturbaciones que afectaban a empresas concretas, más bien que una crisis generalizada de la dominación y la extracción coloniales, las que dejaron anticuadas las instituciones de Toledo y espolearon una nueva evolución en la historia laboral de Huamanga.

O sea, que un proceso de conflicto social configuró las líneas de la economía colonial de Huamanga y en particular de su sistema laboral. En el fondo, una contradicción fundamental enfrentó entre sí no sólo a pueblos o castas opuestos, sino a clases en formación opuestas: de una parte, los empresarios-aristócratas que dominaban tanto la sociedad europea como la india, y de la otra, el campesinado indígena que aportaba la mayor parte de la energía explotable; al margen de estos polos o atrapada entre ellos se encontraba una élite india colonial y un sector de pequeños colonos y pequeños productores. En el seno de la sociedad autóctona, las luchas contra las expropiaciones de mano de obra, tributos y tierras afectaban a la supervivencia económica de la mayoría campesina directamente, y la propia resistencia india tenía una dimensión contradictoria relacionada con el desarrollo interno de las fuerzas de clase. Una tendencia unía a los parientes y sus jefes contra las opresiones impuestas a la sociedad campesina; otra diferenciaba los intereses de las élites indias y los plebeyos, y transformaba las victorias campesinas contra una forma de extracción en una base para otras extracciones posibles y competidoras. Por lo tanto, un aspecto importante de la resistencia campesina era la tentativa de afirmar la solidaridad interna,

que reforzaba las defensas e imponía presiones a los indios para que se mantuvieran leales a su propio pueblo. La renuencia de los kurakas a enviar grandes contingentes de trabajadores a las minas en el decenio de 1560 y el sabotaje agresivo de las instituciones extractivas a principios del siglo XVII fueron elementos necesarios de la tentativa de los jefes de conservar o realzar su posición entre sus parientes campesinos [11]. En ese sentido, representaban una reacción a las presiones sociales desde abajo.

El relato del primer siglo de colonización de Huamanga revela una historia que no es simplemente de derrota, victimización y explotación de los indígenas. También es una historia de resistencia, victorias parciales y de cambio de los términos de la opresión. Al final, los campesinos sucumbieron a la hegemonía de la clase colonial dominante, pero también lograron grandes avances contra su carga más odiada, la mita colonial. Aunque los indios no lograron eliminar la estructura explotadora como un todo, sus acciones forzaron crisis, innovaciones y reformas que determinaron las formas específicas y los límites que adoptó su explotación. Hoy día, un campesinado indígena ya no se enfrenta con los empresarios-aristócratas de la Europa de principios de la Edad Moderna, sino con los empresarios y las sociedades capitalistas del mundo moderno. En este nuevo contexto, continúa planteándose el problema de la conquista, que es la herencia más duradera de Huamanga.

[11] Esas actividades representaban *tanto* una tentativa de mantener una posición entre los parientes como de realzar los intereses específicos de los jefes (que, en parte, podían ser diferentes a los de los campesinos).

MATERIAL DE REFERENCIA

Apéndice A

Deudas, salarios y trabajo en Castrovirreyna, 1597-1603

En el cuadro A-1 se enumeran los días de trabajo, los salarios y las deudas registrados respecto de 107 mitayos de Lucanas (Lucanas Laramati, Lucanas Andamarcas y Soras) en seis mitas mineras en Castrovirreyna en los años 1597-1603. Las seis mitas de cuyas nóminas se dispone en la documentación existente llevan las siguientes fechas: diciembre de 1597 a marzo de 1598, agosto a noviembre de 1598, agosto a noviembre de 1602, diciembre de 1602 a marzo de 1603, abril a agosto de 1603 y septiembre a diciembre de 1603. Se enumeraban los créditos salariales respecto de los 1.724 mitayos lucanas en las seis mitas, pero sólo se disponía de cifras de deudas de los 107 que murieron o huyeron durante su servicio de mita. Los días de trabajo pueden reflejar cupos de producción, y no jornadas efectivas de trabajo; los salarios eran de 2,75 reales por jornada (3 reales menos 0,25 reales deducidos automáticamente para sufragar los gastos administrativos del Estado). Las cifras que figuran en el cuadro A-1 aportan los datos sobre deudas y salarios que se resumen en los cuadros 4.3 y 4.4 y se comentan en el capítulo 4.

CUADRO A-1

DEUDAS, SALARIOS Y TRABAJO EN CASTROVIRREYNA, 1597-1603

Caso	*Días de trabajo*	*Salarios (en reales)*	*Deudas (en reales)*	*Deudas como % de los salarios*
1.	10	28	0	0,0
2.	30	83	0	0,0
3.	8	22	0	0,0

CUADRO A-1 (Continuación)

Caso	Días de trabajo	Salarios (en reales)	Deudas (en reales)	Deudas como % de los salarios
4.	3	8	0	0,0
5.	18	50	24	48,0
6.	16	44	24	54,5
7.	7	19	0	0,0
8.	25	69	8	11,6
9.	25	69	0	0,0
10.	17	47	0	0,0
11.	14	39	32	82,1
12.	12	33	32	97,0
13.	8,5	23	24	104,3
14.	17	47	36	76,6
15.	25	69	68	98,6
16.	19	52	12	23,1
17.	31	85	24	28,2
18.	52	143	148	103,5
19.	45	124	124	100,0
20.	67	184	182	98,9
21.	59	162	160	98,8
22.	55	151	152	100,7
23.	59	162	160	98,8
24.	53	146	146	100,0
25.	45	124	148	119,4
26.	16	44	44	100,0
27.	41	113	60	53,1
28.	8	22	24	109,1
29.	11	30	44	146,7
30.	30	83	84	101,2
31.	57	157	156	99,4
32.	53	146	156	106,8
33.	60	165	164	99,4
34.	48	132	72	54,5
35.	74,5	205	204	99,5
36.	74,5	205	204	99,5
37.	35	96	28	29,2
38.	28,5	78	24	30,8
39.	6	17	0	0,0
40.	7	19	0	0,0
41.	27,5	76	54	71,1
42.	10	28	22	78,6
43.	9	25	22	88,0
44.	15	41	0	0,0
45.	29	80	24	30,0
46.	28	77	56	72,7
47.	80	220	108	49,1
48.	76	209	120	57,4
49.	48	132	32	24,2
50.	30	83	48	57,8
51.	42	116	100	86,2
52.	27,5	76	48	63,2

CUADRO A-1 (Continuación)

Caso	Días de trabajo	Salarios (en reales)	Deudas (en reales)	Deudas como % de los salarios
53.	27,5	76	48	63,2
54.	64	176	112	63,6
55.	71,5	197	0	0,0
56.	14	39	0	0,0
57.	30	83	60	72,3
58.	47	129	96	74,4
59.	28	77	52	67,5
60.	31	85	0	0,0
61.	9	25	31	124,0
62.	32	88	52	59,1
63.	37	102	48	47,1
64.	37	102	60	58,8
65.	23	63	44	69,8
66.	28	77	24	31,2
67.	18	50	48	96,0
68.	18	50	48	96,0
69.	12	33	24	72,7
70.	63	173	76	43,9
71.	23	63	56	88,9
72.	54	149	48	32,2
73.	44	121	120	99,2
74.	16	44	24	54,5
75.	23	63	48	76,2
76.	12	33	24	72,7
77.	23	63	48	76,2
78.	24	66	40	60,6
79.	14	39	32	82,1
80.	21	58	0	0,0
81.	5	14	12	85,7
82.	44	121	56	46,3
83.	66	182	60	33,0
84.	6	17	0	0,0
85.	10	28	0	0,0
86.	6	17	0	0,0
87.	33	91	48	52,7
88.	42	116	72	62,1
89.	32	88	80	90,9
90.	33,5	92	36	39,1
91.	34	94	36	38,3
92.	18	50	36	72,0
93.	4	11	0	0,0
94.	54	149	98	65,8
95.	102	281	48	17,1
96.	43,5	120	124	103,3
97.	74	204	104	51,0
98.	32	88	88	100,0
99.	34,5	95	64	67,5
100.	10	28	16	57,1
101.	74,5	205	92	44,9

Cuadro A-1 (Continuación)

Caso	*Días de trabajo*	*Salarios (en reales)*	*Deudas (en reales)*	*Deudas como % de los salarios*
102.	33	91	24	26,4
103.	31	85	88	103,5
104.	30	83	80	96,4
105.	58	160	84	52,5
106.	55	151	84	55,6
107.	68	187	96	51,3

Fuentes: Casos 1 a 38, mita de diciembre de 1597 a marzo de 1598, BNP, A233, 1598; casos 39 a 44, mita de agosto a noviembre de 1598, BNP, A230, [1598]; casos 45 a 68, mita de agosto a noviembre de 1602, BNP, B968, 1602; casos 69 a 86, mita de diciembre de 1602 a marzo de 1603, BNP, B971, 1603; casos 87 a 94, mita de abril a agosto de 1603, BNP, B895, 1603; casos 95 a 107, mita de septiembre a diciembre de 1603, BNP, B806, 1604.

Apéndice B

Guía de documentos coloniales de tenencia de tierras

Las pautas de las empresas y las sentencias de tierras europeas fueron surgiendo de una cantidad enorme de documentos, y aquí no puedo ofrecer sino una guía parcial de éstos. Seguí la intensidad diversa de la penetración europea mediante la agrupación de propiedades conforme a zonas geográficas, y dentro de las zonas, por las fechas registradas más antiguas de tenencia por europeos. Las zonas fueron las siguientes: Huamanga (la ciudad y sus alrededores), Huanta-Angaraes (comprendido el rico distrito de la «isla de Tayacaja», limitado por la cuenca sur del río Mantaro en Angaraes septentrional), Huancavelica-Castrovirreyna, Vilcashuamán, Lucanas y (de forma menos sistemática) Andahuaylas y Parinacochas. En el AGN abundan los títulos de propiedad de la región de Huamanga, especialmente en la sección de Títulos de propiedad (TP). Los documentos pertinentes de esta última sección son:

> C.8, 1568; C.10, 1576; C.21, 1594; C.26, 1589; C.28, 1596; C.39, 1595; C.54, 1598; C.62, 1615; C.63, 1629; C.69, 1639; C.132, 1604; C.138, 1627; C.168, 1627; C.169, 1631; C.174, 1647; C.207, 1622; C.239, 1615; C.245, 1648; C.246, 1651; C.260, 1614; C.261, 1616; C.266, 1623; C.305, 1604; C.306, 1606; C.311, 1636; C.322, 1596; C.335, 1627; C.349, 1602; C.370, 1607; C.371, 1606; C.380, 1659; C.388, 1636; C.642, 1627-1698; C.645, 1637; C.663, 1618; C.665, 1650; C.682, 1602; C.685, 1641; C.747, 1625.

Cabe complementar los documentos del AGN con las transacciones registradas en los libros notariales del ADA, colección PN. También son valiosos los documentos del BNP, cuyos manuscritos «Astete Concha» comprenden muchos datos sobre Huamanga. Consideré especialmente útiles los siguientes manuscritos de la BNP:

A393, 1594; A473, 1597; B75, 1626; B405, 1669; B733, 1625; B846, 1618; B890, 1616; B1042, 1627; B1111, 1637; B1227, 1648; B1231, 1644; B1516, 1633; B1525, 1647; Z303, 1586; Z304, 1591; Z309, 1600; Z312, 1594; Z313, 1616; Z315, 1686; Z323, 1616; Z335, 1631; Z339, 1626; Z428, 1574; Z436, 1595; Z439, 1619; Z888, 1646; Z891, 1594; Z1067, 1685; Z1088, 1656; Z1124, 1631; Z1268, 1590.

Se puede confirmar de manera independiente la imagen compuesta que dan el AGN, el ADA y la BNP. El valor de los diezmos eclesiásticos variaba aproximadamente conforme al valor comercial de una zona y la medida en que estaba penetrada de influencia europea; los diezmos del siglo XVII registrados respecto de la región de Huamanga en el AAA (Siglo XVII, Estante 1, Exp. 18; Estante 3, Exp. 2; Exp. 21; Estante 4, Exp. 10) corroboran las variaciones subregionales sugeridas por el mapa 3 (véase el capítulo 4). También son útiles las descripciones de los diversos distritos de Huamanga, en *RGI*, 181 a 248; AGI, V, Lima 308, Descripción del Obispado de Huamanga, 1624-1625 (basada en la visita del Obispo Verdugo); Antonio Vázquez de Espinosa (1629), *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*, ed. de Charles Upson Clark (Washington D.C., 1948), 486 a 507. Sospecho que los títulos coloniales incluidos en el RPIA (y el registro de la propiedad equivalente de Huancavelica) confirmarían la pauta general, aunque no he podido utilizarlos para seguir las huellas de la tenencia europea de tierras.

Apéndice C

Cuentas oficiales de las poblaciones tributarias de Huamanga, 1570-1635

En el cuadro C-1 se compilan las cuentas demográficas comentadas en el capítulo 5 e indicadas en el gráfico 5.1. Los repartimientos enumerados corresponden a los 23 distritos «nucleares» de Huamanga mencionados en el capítulo 4 y en el cuadro 4.1, *más* Sancos, respecto del cual se dispuso de datos separados. La inclusión de Sancos explica por qué la cuenta de tributarios regionales citada respecto de 1570-1575 es algo más elevada en el capítulo 5 (gráfico 5.1) que en el capítulo 4. Se excluyen de las cifras de los tributarios a los kurakas exentos oficialmente del tributo y del servicio de mita.

CUADRO C-1

CUENTAS OFICIALES DE LAS POBLACIONES TRIBUTARIAS DE HUAMANGA, 1570-1635

	1570-1575	*1596-1600*	*1601-1605*	*1606-1610*	*1611-1615*	*1616-1620*	*1621-1625*	*1626-1630*	*1631-1635*
Soras	2.441	2.395		1.956					
Lucanas Laramati	2.793			1.736			793	369	286[a]
Lucanas Andamarcas	2.065			1.530				501	444
Angaraes (2) [b]	1.842			1.288[c]					
Guayllay	662			707[c]					
Calamarca	117			89[c]					
Quiguares orejones	185			168		149			

Cuadro C-1 (Continuación)

	1570-1575	1596-1600	1601-1605	1606-1610	1611-1615	1616-1620	1621-1625	1626-1630	1631-1635
Huaros	321			160[c]			118	98	
Guaytará	1.073			771[c]					
Huachos Chocorvos	683			572		435			
Quinua	876	689							
Parija	1.500	1.431[c]							183
Caviñas	102	91	71[c]						
Angaraes de Hontiveros	902	473[c]	473[c]						
Tayacaja	793	396[c]	396[c]						
Quichuas y	772	1.734	619	1.303				552[d]	
Aymaraes	1.964						242	181	
Tanquihuas	739	510					132[d]	64[d]	
Totos	378	207							
Papres	578	546	477						
Pacomarca	595	380							
Hanan Chilques	772		619						
Hurín Chilques	600		413						
Sancos	185						139	94	

[a] Cifra modificada por la corrección en 1636 de la cuenta de 1635 de 300 tributarios.

[b] *Dos* repartimientos de Angaraes; las cifras enumeradas son las cuentas combinadas de ambos.

[c] Es el mejor cálculo de la fecha de la revisita; cuando no he podido especificar el quinquenio con seguridad, he enumerado los datos en los dos intervalos más probables.

[d] Cifra basada en el promedio de dos cuentas en el quinquenio.

Fuentes: Las cifras se basan en las cuentas de tributarios, los cupos totales de mita y las fechas de revisitas extraídas de las obras siguientes: *Tasa de la visita general de Francisco de Toledo (1570-1575)* (Lima, 1975), edición de Noble David Cook, 260 a 275, 276 a 280; Antonio Vázquez de Espinosa (1629), *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*, edición de Charles Upson Clark (Washington, D. C., 1948), 633 a 655; BNP, B1505, 1644, ff. 3v-5r, 10v-16r, 24r, 26r-30r; BNP, B1441, 1634, ff. 34r-35r, 46r-47v; AGN, DI, Leg. 4, C.62, 1616; BNP, B1079, 1629, esp. ff. 61r-62r; AGN, JR, Leg. 24, C.65, 1618, f. 295r y el «Testimonio de la retasa» inmediatamente después; BNP, A18, 1599, hoja suelta en la que se registran cambios de la mita total de diversos distritos; B620, 1636; AGN, JR, Leg. 23, C.62, 1617, ff. 30r-31r, 43v-44r, 56v-57v, 69v-70v, 82r-83v, 95v-96r, 105v-106r, 113v-114v, 126v-128r; BNP, B1159, 1629, ff. 3r-5r.

Apéndice D

Asientos de indios en la ciudad de Huamanga, 1570-1640

En los tres cuadros del presente apéndice se enumeran datos de 78 asientos o contratos de trabajo por los que unos indios se obligaban con sus futuros patronos y amos, a menudo por un año de cada vez. Los asientos se hallaron en un sondeo del ADA, serie PN de libros notariales, y de ellos se trata con algún detalle en el capítulo 6. Como observará el lector por estos cuadros y por el capítulo 6, en virtud de los asientos se contrataba a los indios para que prestaran diversos servicios en circunstancias muy variadas. La remuneración incluía muchas veces tanto aspectos monetarios como no monetarios, y en muchos casos estos últimos eran los más importantes. Para los fines de este libro he dividido los asientos en tres categorías. En el cuadro D.1 se enumeran los asientos con patronos europeos para realizar trabajos «no especializados» o generales con los que los indios ganaban un salario relativamente bajo: agricultura, ganadería, servicio doméstico y afines. En el cuadro D.2 se enumera a los indios contratados por europeos para prestar servicios «especializados», por los que en general obtenían una remuneración monetaria más elevada. En el cuadro D.3 se enumeran los asientos por los que se contrataba a indios para servir a patronos *indios*. En los cuadros figura el año del asiento, el lugar de origen (se ha mantenido la ortografía original) del indígena contratado, la edad/sexo del trabajador; el componente monetario de la compensación prometida, a una tasa anual de pesos de 8 a 9 reales (no todos los asientos especificaban claramente este aspecto); el período de servicio, en años o en meses, que se especificaba en el asiento, y observaciones. En el cuadro D.2 la columna de

«observaciones» menciona la ocupación o el tipo de trabajo que realizaba el indio contratado. En el cuadro D.3 las «observaciones» especifican, entre otras cosas, la identificación socioeconómica del *empleador* indio.

CUADRO D-1

ASIENTOS CON PATRONOS EUROPEOS PARA REALIZAR TRABAJOS NO ESPECIALIZADOS, 1570-1640

N.°	*Año*	*Origen*	*Edad/ Sexo*	*Pesos al año*	*Período de servicio*	*Observaciones*
1.	1577	Carauantes[a]	muchacho	0	1 año	aprendiz de curtidor
2.	1585	San Juan (Lucanas)	hombre	12[b]	1 año	
3.	1585	Socos	hombre	20	1 año	aprendiz de curtidor
4.	1585	Valenzuela[c]	mujer	25	1 año	
5.	1585	Sanco	hombre	12	1 año	
6.	1585	Cangallo	muchacho	0[b]	2 años	aprendiz de sastre
7.	1596	Guanta	hombre	25	1 año	
8.	1596	Guanta	hombre	25	1 año	
9.	1596	Mañueco[c]	hombre	12	3 años	deuda anterior
10.	1596	Omasayos Indians	hombre	24	1 año	
11.	1596	Guamanga	hombre	12	1 año	
12.	1596	Mollebamba (Cuzco)	hombre	20	1 año	
13.	1596	Cuicara	hombre	12	1 año	
14.	1596	Guanca Guanca	hombre	12	1 año	
15.	1596	?	mujer	6	1 año	
16.	1596	Andaguaylas	hombre	12[b]	1 año	se le dan tierras
17.	1596	Guánuco	hombre	0[b]	1 año	aprendiz de carpintero
18.	1596	Lucanas	mujer	8	1 año	contratado junto con el número 17
19.	1596	Arequipa	hombre	6[b]	2 años	aprendiz de carpintero
20.	1597	Santiago (Chocorvos)	hombre	12	1 año	contratado por los dominicos
21.	1598	Chumbe (Parinacochas)	hombre	0[b]	2 años	
22.	1598	Vilcasguamán	hombre	12	2 años	
23.	1598	Vincho	hombre	20	1 año	
24.	1601	Ocros	hombre	12(?)[b]	?	vaquero; deuda anterior
25.	1601	Cuenca	hombre	12	1 año	
26.	1601	Quilla	mujer	6	1 año	contratada por una mujer
27.	1602	Cayara	hombre	0[b]	2 años	aprendiz de sastre
28.	1602	Sarhua	hombre	12	6 meses	
29.	1602	Laramati	mujer	6	2 años	
30.	1602	Acoria	mujer	6	4 años	
31.	1609	Pausa	hombre	18	2 años	deuda anterior

CUADRO D-1 (Continuación)

N.°	*Año*	*Origen*	*Edad/ Sexo*	*Pesos al año*	*Período de servicio*	*Observaciones*
32.	1609	Xauxa (valle)	hombre	8	1 año	ganadería
33.	1609	Larcaya (Soras)	hombre	12	2 años	
34.	1609	Vischongo	hombre	40[b]	1 año	
35.	1609	Guamanga	muchacho	12	1 año	
36.	1609	San Juan de Cayara	hombre	27[d]	1 año	
37.	1609	?	hombre	15	1 año	
38.	1609	Canaria	hombre	12[b]	2 años	se le dan tierras
39.	1609	Xulcamarca	hombre	30	1 año	
40.	1619	Guanta	hombre	15	1 año	cabrerizo
41.	1619	Ticllas	hombre	30[e]	6 meses	contratado por los agustinos
42.	1619	Ticllas	hombre	30[e]	6 meses	contratado por los agustinos
43.	1619	Santo Miguel Pichigura	hombre	48	6 meses	
44.	1625	Guillén de Mendoza[c]	hombre	12	2 años	vaquero
45.	1625	Cangallo	hombre	30	1 año	
46.	1625	Guamanga	hombre	37[f]	1 año	deuda anterior
47.	1625	Guambalpa	hombre	12	2 años	ganadería
48.	1625	Sanco	hombre	12	1 año	vaquero
49.	1625	Ocros	hombre	12	4 años	vaquero
50.	1636	Guamanga	hombre	0[b]	2 años	aprendiz de zapatero

[a] Distrito de repartimiento.

[b] Además de las partidas que se prometían rutinariamente de artículos no monetarios y de subsistencia, existían otras remuneraciones apreciables en especie.

[c] Su encomienda.

[d] Comprende la promesa de contratar a un reemplazo indio para la mita (15 pesos).

[e] Salario de 2 reales por día de trabajo, cálculo prudente de 120 días laborables al año.

[f] Comprende la promesa de pagar una deuda anterior (a un tercero) de 25 pesos.

FUENTES: Estos asientos, por orden de aparición cronológica, se hallan en ADA, PN, Romo 1577, f. 113v; Cárdenas 1585, ff. 6r, 7r, 44v, 92r, 68v; Peña 1596, ff. 324r, 324r, 252v, 248r, 296r, 281v, 284v, 55v, 292r, 294v, 303r, 303r, 289v, 318r; Soria 1598, ff. 88r, 155r, 716r; Soria 1593/*1601*, ff. 46v, 210v, 195v; Padilla *1602*/1613, ff. 317v, 319r, 402r, 436v; Palma 1609, ff. 82v, 104r, 389r, 395r, 175v, 207r, 310r, 316r, 323r; Palma 1619, ff. 549r, 655v, 655v, 621r; Palma 1625, ff. 174r, 269r, 558r, 824r, 851v, 891v; Silvera/*Mesagil* 1636-1637, f. 329v.

CUADRO D-2

ASIENTOS CON PATRONOS EUROPEOS PARA REALIZAR TRABAJOS «ESPECIALIZADOS», 1570-1640

N.°	*Año*	*Origen*	*Edad/ Sexo*	*Pesos al año*	*Período de servicio*	*Observaciones*
1.	1577	Xauxa (valle)	hombre	35[a]	2 años	maestro de niños
2.	1596	Puerto Viejo	hombre	50[a]	1 año	arriero
3.	1596	Córdova[b]	hombre	40	1 año	mayordomo de estancia
4.	1597	Cuzco	hombre	50[a]	1 año	carnicero (?)
5.	1598	Guamanga	hombre	60	1 año	tendero
6.	1609	Chuche	hombre	50[a]	1 año	curtidor
7.	1609	San Gerónimo de Raure	hombre	60	1 año	curtidor
8.	1609	Guamanga	hombre	130	1 año	arriero
9.	1609	?	mujer	100[a]	1 año	ayudante de la iglesi[a]
10.	1613	?	hombre	80	1 año	arriero
11.	1613	Chile	hombre	130[a]	1 año	arriero
12.	1613	Tambillo	hombre	80	6 meses	arriero
13.	1619	Tiqua	mujer	35[c]	7-8 meses	ama de cría
14.	1619	Guamanga	mujer	24[a]	2 años	ama de cría y niñera
15.	1619	Espíritu Santo	hombre	120	6 meses	arriero
16.	1625	Cabana	hombre	40[a]	1 año	curtidor
17.	1625	Condesuyos (Arequipa)	hombre	144	6 meses	arriero
18.	1627	Condesuyos (Cuzco)	hombre	100	1 año	arriero
19.	1630	Guamanga	hombre	120[a]	6 meses	arriero
20.	1630	Xauxa (valle)	hombre	120	3 meses	arriero

[a] Además de las partidas que se prometían rutinariamente de artículos no monetarios y de subsistencia, existían otras remuneraciones apreciables en especie.

[b] Su encomienda.

[c] 14 pesos por 7 a 8 meses de trabajo más el costo de contratar a un reemplazo indio para que sirviera una mita de plaza.

FUENTES: Estos contratos, por orden cronológico de enumeración, figuran en ADA, PN, Romo 1577, f. 62r; Peña 1596, ff. 310r, 111r, 320r; Soria 1598, f. 154v; Palma 1609, ff. 103r, 132r, 164v, 327r; Padilla 1602/*1613*, ff. 64v, 150r, 183r; Palma 1619, ff. 9v, 266r, 290r; Palma 1625, ff. 115v, 379r; Navarrete 1615-1618/*1627*/1630, f. 622r; Morales 1630, ff. 290r, 332r.

CUADRO D-3

ASIENTOS CON PATRONOS INDIOS, 1570-1640

N.º	*Año*	*Origen*	*Edad/ Sexo*	*Pesos al año*	*Período de servicio*	*Observaciones*
1.	1596	Cancha	hombre	12	?	contratado por kuraka; deuda anterior
2.	1619	?	muchacho	12[a]	1 año	aprendiz de maestro zapatero
3.	1619	Guamanga	muchacho	0[a]	1 año	ayudante de maestro zapatero
4.	1619	Canaria	hombre	30	1 año	aprendiz de maestro curtidor
5.	1619	Sancos	hombre	100	6 meses	arriero contratado por arriero/ comerciante
6.	1625	Canaria	hombre	20	?	contratado por mujer; deuda anterior; recibe tierras
7.	1636	Guamanga	muchacho	13[a]	1 año	ayudante de maestro zapatero
8.	1639	?	hombre	0[a]	1 año	ayudante de maestro sillero/talabartero

[a] Además de las partidas que se prometían rutinariamente de artículos no monetarios y de subsistencia, existían otras remuneraciones apreciables en especie.

FUENTES: Estos contratos, en orden de enumeración cronológico, figuran en ADA, PN, Peña 1596, f. 266r; Palma 1619, ff. 225v, 314v, 315r, 513r; Palma 1625, f. 707r;Silvera/*Mesagil* 1636-1637, f. 390r; Mesagil 1637-1639, f. 382r.

Abreviaturas utilizadas en las notas y la bibliografía

AAA	Archivo Arzobispal de Ayacucho
ADA	Archivo Departamental de Ayacucho
ADA, PN	ADA, Protocolos Notariales
AGI	Archivo General de Indias (Sevilla)
AGN	Archivo General de la Nación (Lima)
AGN, DI	AGN, Derecho Indígena
AGN, JR	AGN, Juicios de Residencias
AGN, TP	AGN, Títulos de Propiedad
BMA	Biblioteca Municipal de Ayacucho
BNP	Biblioteca Nacional del Perú, Sala de Investigaciones (Lima)
CDIAO	*Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía,* 42 vols. (Madrid, 1864-1884)
CDIE	*Colección de documentos inéditos para la historia de España,* 113 vols. (Madrid, 1842-1945)
HAHR	*Hispanic American Historical Review*
HC	Colección Harkness, Biblioteca del Congreso (Washington, D.C.)
RGI	Marcos Jiménez de la Espada, comp., *Relaciones Geográficas de Indias—Perú,* vols. 1-2, reimpreso en *Biblioteca de Autores Españoles,* vol. 183 (Madrid, 1965)
RPIA	Registro de Propiedad Inmueble de Ayacucho
YC	Colección Latinoamericana, Universidad de Yale, Biblioteca Sterling, Departamento de Manuscritos y Archivos (New Haven, Connecticut)

Glosario

[En la presente traducción se han omitido del original las voces específicamente castellanas que no necesitan traducción para el lector de nuestra lengua.]

ají: Equivalente americano de la guindilla.
ayllu: Unidad de parentesco básico de la estructura social andina, formalmente un linaje endógamo que dice descender de un antepasado común.
ayni: Palabra radical andina, tanto en quichua como en aymará, que designa relaciones medidas de reciprocidad.
chácara: Pequeña explotación agrícola.
chicha: Bebida alcohólica andina, a menudo de maíz, pero también a base de otras plantas fermentadas.
chuño: Patatas congeladas en seco, hechas en zonas altas y secas con grandes fluctuaciones diarias de la temperatura, cuya posibilidad de conservación a largo plazo hace que sean un valioso alimento almacenable para las malas temporadas.
conopa: Dios doméstico andino, generalmente de piedra, que sirve de guardián de la familia, sus cultivos, etc.
cumbi: «Paño de lujo» andino, distinguido de los textiles de diario por su belleza y su calidad.
hanan: Término andino que designaba la mitad «superior» de un grupo.
hatun runa: Término andino, literalmente «hombre grande», que denotaba un cabeza de familia varón.
huaca: Dios autóctono andino; ser o espíritu sagrado, imaginado a menudo como un antepasado, y materializado en forma de cerros, aguas, cuevas, piedras o momias de los antepasados.
huacacamayoc: Sacerdote andino, literalmente el guardián de una huaca.
hurin: Término andino para la mitad «inferior» de un grupo.
ichu: Hierba en matojos común en la puna.
malqui: Momia de los antepasados.

mit'a: Literalmente, «turno», más en general el sistema andino precolombino de «turnos» de servicio por rotación en la realización de trabajos comunitarios, diferente de la mita, o leva forzosa de mano de obra.

mita: Institución colonial de levas forzosas de mano de obra que aportaba rotaciones de trabajadores indígenas a beneficiarios seleccionados por el Estado, y diferente de la mit'a, su antecesora autóctona.

mita de plaza: Leva de mano de obra por la que se enviaban indígenas a la plaza de un municipio español para servir a sus ciudadanos y a los residentes respetables en sus haciendas, estancias y para el servicio doméstico, diferente de las mitas que enviaban a los indígenas a trabajar en la minería o en los obrajes.

mitayo: Trabajador indígena que servía en una leva de mita.

mitmag: Colonizadores indios, fueran representantes de una comunidad o de un grupo étnico, enviados a explotar una zona ecológica especial, o pueblos trasladados por los incas a contextos étnicamente extranjeros por motivos políticos o económicos.

pacarícuc: Vigilia de toda la noche, importante en los principales festivales religiosos andinos.

pacarina: Cerros o aguas venerados por los pueblos andinos como lugares mitológicos de origen.

puna: Altiplano andino, hábitat importante de las llamas y alpacas.

quero: Taza tradicional andina de madera.

Taki Onqoy: Literalmente, «enfermedad del baile», nombre de un movimiento milenarista anticristiano.

tambo: Posada para viajeros.

taquiongo: Mensajero «poseído» de los dioses andinos en el movimiento del Taki Onqoy.

tincu: Término y concepto andino que denotaba perfección, equilibrio, justicia.

waranga: Medida andina de 1.000 unidades.

yana: En el sentido utilizado en el presente libro, sirvientes precolombinos enajenados de la vida en el ayllu para servir a otros indígenas durante toda la vida, diferentes de los yanaconas coloniales.

yanacona: Sirviente o siervo indígena vinculado a un señor colonial.

yanaconaje: Institución de servidumbre personal a largo plazo que adscribía los yanaconas a sus amos.

yunga: Término andino relativo a las personas que venían de zonas calientes o de poca altura.

Bibliografía

Los materiales utilizados para reconstruir la historia social de los pueblos autóctonos de Huamanga han sido sobre todo fuentes manuscritas inéditas, complementadas con instrumentos publicados y obras secundarias de importancia analítica o empírica. No resultaría práctico enumerar todos los materiales consultados durante la investigación, pero sí puedo exponer una selección práctica de fuentes inéditas y publicadas para quienes deseen seguir pistas de investigación, verificar títulos y referencias de documentos, libros y artículos citados en las notas, o seguir leyendo acerca de Huamanga y de la historia andina durante la colonia.

Archivos

La historia de Huamanga ha generado series extensas y diversas de materiales manuscritos. Entre ellas figuran los documentos administrativos, como los censos, las actas de los cabildos y los informes presentados a autoridades políticas y religiosas; materiales jurídicos que van desde simples peticiones y decretos legales hasta pleitos complicados que se arrastraron durante decenios; títulos de tierras y cuentas de propietarios (o sus administradores), registros notariales en los que queda constancia de transacciones de todo tipo (ventas, arrendamientos, donaciones, dotes, estamentos, inventarios, contratos de trabajo, sociedades, poderes notariales, declaraciones o acuerdos oficiales); informes sobre idolatría y asuntos religiosos. A menudo, la fecha oficial de un documento

induce a error, porque los litigantes y los funcionarios muchas veces tenían motivos para incluir copias de documentos o transacciones anteriores para justificar sus reclamaciones o sus fallos. Así, en un acta fechada en el decenio de 1650 podrían figurar transcripciones de materiales del siglo XVI.

Los documentos manuscritos citados en este libro se hallan en los siguientes archivos: Archivo Arzobispal de Ayacucho (AAA); Archivo Departamental de Ayacucho (ADA); Archivo General de Indias, de Sevilla (AGI); Archivo General de la Nación. Lima (AGN); Biblioteca Municipal de Ayacucho (BMA); Biblioteca Nacional del Perú, Sala de Investigaciones, Lima (BNP); Colección Harkness, Biblioteca del Congreso de los Estados Unidos, Washington, D.C. (HC); Registro de Propiedad Inmueble de Ayacucho (RPIA); Colección Latinoamericana, Universidad de Yale, Biblioteca Sterling, Departamento de Manuscritos y Archivos, New Haven, Ct. (YC).

El AGI, el AGN y la BNP contienen enormes cantidades de material administrativo y judicial, y los datos relativos a Huamanga son muy abundantes. La HC es valiosa por su colección de decretos virreinales iniciales (anteriores a Toledo), orientados específicamente a las condiciones en Huamanga, y por sus documentos de los primeros cabildos, publicados ulteriormente con el título de *Libro del Cabildo de la Ciudad de San Juan de la Frontera de Huamanga, 1539-1547*, transcritos por Raúl Rivera Serna (Lima, 1966). La BMA tiene un juego excelente de actas del cabildo de fines del período colonial, pero pocos manuscritos pertinentes para el siglo XVI y principios del XVII. Sin embargo, la BMA posee algunos documentos antiguos sobre la producción de Huancavelica (Libro I:31). El ADA, bajo la dirección del doctor Lorenzo Huertas, se ha convertido en un soberbio archivo regional, cuya colección va desde el siglo XVI hasta el presente. Escasean los documentos administrativos y judiciales respecto de principios del período colonial, pero hay una estupenda colección de «protocolos Notariales» (PN) que comienza en el decenio de 1570. Esta rica colección notarial complementa muy bien los documentos del AGN y de la BNP, y en las transacciones hay una sorprendente actividad de los indios. Algunas comunidades indias imitaron a los propietarios privados en cuanto a registrar sus títulos de tierras con el RPIA en el siglo XX, y apoyaron sus reivindicaciones con documentos sobre la tenencia de tierras por las comunidades que databan nada menos que del siglo XVI. Los datos del RPIA sobre conflictos étnicos son especialmente adecuados para la actual provincia de Víctor Fajardo (al sur del Río Pampas). El AAA tiene una gran colección de documentos relativos a la Iglesia, pero allí, al igual que en otras partes, los materiales sobre la idolatría relacionados con Huamanga son

escasos o inaccesibles. Más abundantes son los datos sobre las propiedades y los impuestos de la Iglesia, así como las causas civiles o criminales en que hay implicados clérigos. La colección de YC sobre el Perú comprende algunos documentos de principios de la colonia procedentes de Parinacochas y Andahuaylas, limítrofes con la región «nuclear» de Huamanga.

En la lista siguiente se ofrecen títulos breves de documentos concretos *citados* en las notas de este libro. La lista será de utilidad para los estudiosos interesados en identificar los títulos, los contextos o las cuestiones a que se refieren los documentos específicos citados en las notas. La lista no incluye los documentos del AGI (están plenamente identificados en las notas) ni los documentos de la HC, que eran todos decretos virreinales. Véanse resúmenes de fuentes concretas de la HC en la publicación de la Biblioteca del Congreso de los Estados Unidos citada en esta bibliografía. La lista tampoco incluye la identificación de cada una de las transacciones notariales, que constituían la abrumadora mayoría de las fuentes utilizadas del ADA. Las notas especifican el notario o los notarios y el año o los años del libro de registro, así como el folio o los folios en que se ha hallado la transacción. Una identificación más exhaustiva de cada transacción ocuparía demasiado espacio. La lista de títulos del AGN está completa, salvo que excluye la sección de «Títulos de propiedad» (TP). Análogamente, la lista de la BNP presenta todas las fuentes citadas de la BNP *excepto* las citadas únicamente en el Apéndice B (documentos sobre tenencia de tierras). En el caso del AAA, la numeración de los estantes se hace contando de arriba abajo, y «Exp.» señala el lugar que ocupan los documentos, de izquierda a derecha (no existe un catálogo ni orden oficial de los documentos del AAA, salvo por siglos). El lector debe observar también que los números de expediente y de legajo de los documentos del ADA eran todavía provisionales cuando estuve haciendo mi investigación en Ayacucho.

A fin de ahorrar espacio, la sección JR (Juicios de Residencias) no identifica más que al ex funcionario que era objeto de la residencia judicial y el distrito en el que había servido. La lista del RPIA da simplemente el nombre de quien registraba el título y el año en que registró las tierras.

Archivo Arzobispal de Ayacucho (AAA)

Siglo XVII, Estante 1, Exp. 5: Sin título, defensa de los derechos de Miguel Mayo (Indio) a tierras cerca de Guamanguilla (1645).

Siglo XVII, Estante 3, Exp. 28. «Causa de capitulos Puestos ... a El Padre Andres Gomez ... en las minas de guayllay [1626].»
Siglo XVII, Estante 3, Exp. 51. Sin título, acusaciones criminales formuladas por don Carlos Quinto, kuraka, contra el clérigo Blas Jacinto Baca de Otel, Parinacochas (1630-1631).

Archivo Departamental de Ayacucho (ADA)

Cabildo, Asuntos Administrativos, Leg. 64, Exp. 2, 1645. «Prouiciones sobre el entero de la mita de la plassa [de Huamanga].»
Cabildo, Causas Civiles, Leg. 1, C.4, 1671. «Causa que sigue Luisa Bernarda ... por un alfalfar y tierras ubicadas en el valle de la Totora.»
Cabildo, Causas Civiles, Leg. 1, C.6, 1673. Sin título, relativo a tierras en Huanta de Clemente de Chaves, indio de la ciudad de Huamanga.
Cabildo, Causas Civiles, Leg. 2, C.16, 1699. Si título, relativo a tierras en Mayomarca de indios de Ongoy.
Corregimiento, Asuntos Administrativos, Leg. 31, C.4, 1617. Sin título, relativo a una capellanía fundada por don Sancho de Córdova.
Corregimiento, Asuntos Administrativos, Leg. 31, C.5, 1621. Sin título, testamento de Antonio de Chaves, vecino de Huamanga.
Corregimiento, Causas Ordinarias, Leg. 1, C.1, 1595. Sin título, comprende composición de tierras de montaña de Cintiguayllas (Huanta), y testamento de Catalina Pata, india.
Corregimiento, Causas Ordinarias, Leg. 1, C.2, 1599. Sin título, relativo a tierras de indios cañares.
Corregimiento, Causas Ordinarias, Leg. 1, C.8, 1637. Sin título, donación de tierras de Ysabel de Chaves, india de Guanta.
Corregimiento, Causas Ordinarias, Leg. 1, C.13, 1647. Sin título, relativo a tierras vendidas por indios guaychaos en 1630s.
Corregimiento, Causas Ordinarias, Leg. 1, C.14, 1650. Sin título, relativo a tierras de mineros de plata y comerciantes.
Corregimiento, Causas Ordinarias [Leg. 2], 1678. Sin título, relativo a la historia de tierras de Huanta, disputadas entre varios europeos (entre ellos Hernando Palomino) e indios (entre ellos los caviñas, angares, y Quiguares, y la comunidad de Motoy).

Archivo General de la Nación (AGN)

DI (Derecho Indígena), Leg. 1, C.8, 1576. «Testimonio de los autos que siguió doña María Carrillo ... sobre ... la mitad del Repartimiento de ANDAMARCA ... de Lucanas.»
DI, Leg. 1, C.9, 1567. «Autos criminales que siguieron Juan Tucabamba y Pedro Cachi, indios ... de Matibamba ... sobre ciertas chacaras de coca.»
DI, Leg. 2, C.17, 1573. «Autos ... contra Juan Arias Maldonado ... heredero del capitán Diego Maldonado, encomendero ... de Andahuaylas.»
DI, Leg. 2, C.25, 1578. «Testimonio ... en nombre de don Lázaro y de don Andres Guacras, Cacique ... de TANQUIGUA.»

DI, Leg. 3, C.50, 1606. «Autos que siguió Agustín Arce de Quirós, Juez ... de la revisita ... de Andahuaylas.»
DI, Leg. 4, C.61, 1616. «Revisita y padrón de los indios de Parinacochas.»
DI, Leg. 4, C.62, 1616. «Padroncillo y Tasa ... de los Quiguares orejones, provincia de Angaraes.»
DI, Leg. 4, C.65, 1619. «Testimonio de ... documentos relativos a la visita y reducción de don Alonso de Mendoza Ponce de León.»
DI, Leg. 4, C.71, 1622. «Autos que siguió Isabel Ñusta Yaro Chumbi ... sobre un sitio y solar en ... Huancavelica.»
DI, Leg. 4, C.73, 1622. «Autos que siguieron don Juan Guarcaya y don Alonso Choquiguacra, Curacas ... de Lucanas ... sobre acreditar el fallecimiento del indio tributario Juan Sulma.»
DI, Leg. 6, C.107, 1642. «Autos seguidos por doña Catalina y doña Luisa Cucichimbo, indias ... de Socos ... sobre propiedad de unas tierras.»
DI, Leg. 6, C.108, 1643. «Autos seguidos por don Fernando y don Melchor Ataorimachi, indios principales ... de Huamanguilla ... contra don Juan Huamanhuaraca, Cacique ... de los huantacochas ... de Huanta.»
DI, Leg. 6, C.109, 1643. «Autos que siguieron don Melchor y don Salvador Ataurimachi ... sobre ... los privilegios y excepciones a que tenían derecho.»
DI, Leg. 6, C.113, 1646. «Real provisión ... a favor del tesorero don Juan de la Maza ... renovando ... las mercedes de indios de mita.»
DI, Leg. 6, C.118, 1648. «Testimonio ... de compraventa de un solar ... de Huanta que Pedro Guacachi, indio ... otorgó a favor de Juan Bautista Ramos.»
DI, Leg. 6, C.119, 1648. «Revisita y padrón ... de SAN JUAN DE LOS SANCOS ... de Lucanas.»
DI, Leg. 24, C.686, 1601. «Auto ... nombrando don Juan Lopez Tinoco, para que termine la revisita de los indios ... ANANCHILQUES.»
DI, Leg. 39, C.794, 1600. «Provisión ... para que revisite a los indios ... de Urinchilques y Ananchilques.»
DI, Leg. 39, C.798, 1624. «Provisión ... librada a Dn. Juan Ramirez Romero, Corregidor ... de Vilcashuamán, para que visite a los indios ... encomendados en Dn. Miguel de Bendezú.»
JR (Juicios de Residencias), Leg. 8, C.20, 1590-1595, de don Francisco de Cepeda, corregidor de Parinacochas.
JR, Leg. 11, C.29, 1593, de don Alonso de Herrera Padilla y don Francisco Guerra y de Céspedes, corregidores de Huancavelica y Huamanga.
JR, Leg. 16, C.44, 1599, de García Solís de Portocarrero, corregidor de Huamanga.
JR, Leg. 23, C.62, 1617, de don Perefan de Rivera, corregidor de Vilcashuamán.
JR, Leg. 24, C.65, 1618, de don Cristóbal de Ulloa y Mercado, corregidor de Castrovirreyna.
Minería, Leg. 2, Ayacucho, 1622. «Don Diego de Salazar pide que se le ampare ... en la posesión de unas minas ... en el cerro de Tunsulla.»
Minería, Leg. 11, Huancavelica, 1562-1572. Sin título, relativo a propiedades y deudas de Amador de Cabrera.
Minería, Leg. 13, Huancavelica, 1585-1595, Exp. 2. Sin título, relativo a cargos contra Juan Pérez, factor real de Huancavelica.
Minería, Leg. 14, Huancavelica, 1592-1594, Exp. 1. «Expediente seguidos por los acreedores de Juan de Raya.»
Superior Gobierno, Leg. 2, C.38, 1618. «Autos promovidos por Dn. Juan Enciso Navarrete, vecino y hacendado ... de Huamanga.»

Tierras de Comunidades, Leg. 3, C.19, 1806. «Autos que sigue el Común de Indios de Pueblo de Chiara ... sobre ... las tierras nombradas Uchuymarca y Ataquisuar.»

Biblioteca Nacional del Perú (BNP)

A6, 1599. «Auto ... sobre la inasistencia de indios a una reunión ordenada por el Corregidor.»
A18, 1599. «Repartición de los indios de plaza ... entre los vecinos y moradores de [Huamanga].»
A127, 1547. «Copia de la correspondencia de D. Pedro de La Gasca.»
A203, 1557. «Libro de Cabildo ... de Huamanga.»
A218, 1591. «Título de Protector de los Naturales de las minas de Urcococha y Choclococha.»
A230, [1598]. «Pago de los indios lucanas, soras y andamarcas.»
A233, 1598. «Pago de los indios lucanas, soras y andamarcas.»
A236, 1597. «En la residencia secreta que se le tomó a Dn. Francisco de Cepeda, Corregidor ... de Parinacochas.»
A314, 1588. «Testimonio de un censo que se paga ... a los indios del pueblo del Espíritu Santo.»
A329, 1587. «Expediente .. seguida por Juan y Miguel Bermeo contra Pablo Bamboa, Corregidor ... de los Andes.»
A336, 1559. «Libro de penas de Cámara y gastos de justicia de la ciudad de Huamanga.»
A364, 1596. «Juro en la real caja ... de los indios Chocorvos.»
A371, 1594. «Don Pedro Quispillamoca, contra Dn. Pedro Vilcanacari, sobre el cacicazgo de la segunda persona ... de los Soras.»
A387, 1594. «Expediente ... presentada por Lázaro Yupa Inca Vacachi, Gobernador y Cacique Principal ... de Pampas, para que se le expida título de amparo y posesión.»
A390, 1592. «Cabeza de proceso contra Luis de Revolledo.»
A393, 1594. «Expediente ... presentada por Domingo de Villamonte, para que se le admita a la composición de unas tierras.»
A455, 1571. «Concierto en el asiento de Colcabamba por el Lic. Diego Alvarez, con los caciques principales.»
A473, 1597. «Razón de los títulos de la estancia nombrada Pauranga y sus sitios anexos ... en la provincia de Castrovirreyna.»
A603, 1568. «Libro 5.º del Cabildo ... de Huamanga.»
B28, 1607. «Relación de la visita ... al repartimiento de los indios de Andahuaylas.»
B44, 1612. «Provisión de los indios Cañaris de Vilcas. Ordenanzas para no pagar mitas ni tributos.»
B54, 1609. «Letras annuas de este colegio [de Jesús] de Huamanga.»
B57, 1616. «V. E. confirme ... las provisiones ... acerca de que la mita de Choclococha se entere cumplidamente.»
B59, 1618. «Provisión ... para que el corregidor de los Chocorbos envíe a la villa de Huancavelica la cantidad de indios necesarios para el laboreo de las minas.»
B75, 1626. «Testimonios de los títulos ... de los molinos de Guatata, Churucana y Pacuaro.»

B164, 1640. «Provisión ... por la cual se mandan a los corregidores de Vilcashuamán, no impidan a los indios que voluntariamente quisieran trabajar en el obraje de Cacamarca.»
B450, 1643. «Para que el corregidor ... de Vilcasguamán guarde y execute la provisión ... a pedimento de los caciques ... de Anan Chilques.»
B462, 1601. «Para que el corregidor ... en la rebaja ... de los indios Tanquihuas.»
B620, 1636. «Para que los indios ... de Quinua cumplan con dar para ... las minas de Huancavelica y otras mitas.»
B670, 1690. «Expediente ... entre el común de indios de Huancavelica y su Curaca Francisco Rodriguez.»
B685, 1634. «Expediente ... presentada por el Protector de Naturales de Castrovirreyna para que se cumpla.»
B740, 1601. «Para que habiéndose rebajado a Dña. Teresa de Castañeda el número de los indios que le estaban repartidos.»
B769, 1650. «Contra Juana Fernández, india ... por 200 ps. de a 8 reales ... procedido de la composición.»
B806, 1604. «Pago de los indios lucanas, soras y andamarcas.»
B820, 1643. «Expediente ... en nombre de Catalina Pucotilla, india, para que se le de posesión de unas tierras.»
B846, 1618. «Expediente ... de una escritura de arrendamiento ... por unos ingenios y haciendas [de Castrovirreyna].»
B856, 1616. «Memoria de los indios muertos ... de los Andamarcas.»
B875, 1628. «Cuentas que se han tomado a Andrés de Santo Domingo cobrador de tasas de los indios ... que mitan a ... Castrovirreyna.»
B876, 1629. «Revisita de los indios ... de Aspite y Vilcanchos de los Chocorvos.»
B890, 1616. «V. E. confirma la cuenta ... en favor de Domingo Grisoli de la mitad de los ingenios ... en Castrovirreyna.»
B895, 1603. «Pago de los indios lucanas, soras y andamarcas.»
B934, 1616. «Expediente ... presentada por el Cacique Principal del pueblo de Luricocha para que se le exima del envío de indios para ... las minas de Huancavelica.»
B968, 1602. «Pago de los indios lucanas, soras y andamarcas.»
B971, 1603. «Pago de los indios lucanas, soras y andamarcas.»
B1042, 1627. «Autos ... por los oficiales reales ... [de Castrovirreyna] y pregones para el arrendamiento de las haciendas, minas e ingenio que quedo por fin y muerte del Presidente.»
B1079, 1629. «Expediente ... en nombre de Diego Cuma, Miguel Cañana y Juan Huamanpusa, caciques de Huaros para que se envíe revisitadores.»
B1159, 1629. «Sobre el empadronamiento de los indios tributarios de la villa de Huancavelica.»
B1370, 1625. «Despacho ... a pedimiento de Hernán Guillén de Mendoza confirmando la posesión en ... el obraje.»
B1441, 1634. «Expediente sobre el juicio de residencia ... al Corregidor ... de Andamarcas, Andrés de Paredes.»
B1477, 1626. «Expediente ... para que se le reciba información sobre la ausencia de mitayos.»
B1485, 1600. «Para que el corregidor ... de Vilcashuamán ... [haga] averiguaciones de los agravios ... [que reciben los indios Chilques en el obraje a cargo de Gaspar de Marquina].»
B1505, 1644. «Expediente ... en nombre del Cap. Juan de Arriaga y de la Rosa, Corregidor de Lucanas.»

B1525, 1647. «Expediente ... en nombre de Dn. Sebastián Antonio de Contreras para que se restituya a los indios Chocorbos las tierras.»
Z37, 1640. «Instrucción que ... ha de guardar y cumplir ... en el juicio de residencia que ha de tomar el Corregidor ... de Vilcashuamán.»
Z301, 1578. «Testimonio ... presentada por Leonor de Valenzuela, para que se le de título de posesión de unas tierras.»
Z303, 1586. «De las cuadras y tierras de Vilcas, molino y obraje.»
Z304, 1591. «Escritura de venta de las tierras de Huancapuquio.»
Z306, 1592. «Registro de escrituras públicas ... ante el escribano Gaspar Antonio de Soria.»
Z313, 1616. «Causa de cuentas dada por Dn. Diego Guillén de Mendoza.»
Z317, 1586. «Carta de concierto. Diego Guillén de Mendoza, Lázaro Huaman Pujaico y Francisco Asto Hanampa, para construir un molino.»
Z323, 1616. «Expediente sobre la petición presentada por el Lic. Pedro Guillén de Mendoza y Dn. Hernán Guillén de Mendoza.»
Z351, 1616. «Sobre la causa seguida entre Gabriel Bautista de Saravia en nombre de Diego Guillén de Mendoza, y Lorenzo de Aliaga.»
Z436, 1595. «Información de las haciendas y ganados y de los indios, que son necesarios.»
Z441, 1633. «Expediente ... presentada por Dña. Inés Hurtado de Mendoza para que se le continúe asignando los indios ananchilques fijados a su marido.»
Z888, 1646. «Testimonio y composición de la Hacienda de Conoc.»
Z1067, 1685. «Título de la Hda. de Sillco y Guallacha, situadas en la doctrina de los Angaraes.»
Z1124, 1631. «Expediente ... en nombre de los hijos legítimos y herederos de doña Bernardina de Romaní, para que se procedan al nombramiento de un tasador de unos bienes.»
Z1268, 1590. «Testamento, inventario y almoneda de Dña. Elvira Gallardo, difunta.»
Z1421, 1634. «Testamento cerrado de Fernando Palomino.»

Registro de Propiedad Inmueble de Ayacucho (RPIA)

Tomo 5, partida VI. Comunidad de San Juan de Sarhua, 1905.
Tomo 5, partida LXI. Comunidad de Tiquihua, 1906.
Tomo 5, partida CL. Convento de Santo Domingo de Lima, 1909.
Tomo 8, partida XL. Comunidad de San Gerónimo de Yaulli, 1916.
Tomo 10, partida CXXIII. Comunidad de Lucanamarca, 1921.
Tomo 10, partida CXL. Comunidad de San Yldefonzo de Chuquihuarcaya, 1921.
Tomo 13, partida LV. Comunidad de Saccsamarca, 1928.
Tomo 14, partida VI. Comunidad de HuancaSancos, 1928.
Tomo 16, partida XLI. Comunidad de Ccarampa, 1933.
Tomo 21, partida XXXIII. Monasterio de Santa Clara, 1942.
Tomo 21, partida XLVII. Comunidad de Carapo, 1943.

Universidad de Yale, Colección Latinoamericana (YC)

Vol. 3. «Libro de los remates de tributos de los repartimientos que se cobran en esta caja. Cuzco, 1575-1582.»

Vol. 5. «Libro común de sumas ... por el tesorero Miguel Sánchez. Cuzco, 1572-1573.»

Documentos publicados

El historiador de la vida colonial andina cuenta con una gran colección de fuentes primarias publicadas. En este caso no he enumerado más que las fuentes documentales citadas en las notas. Los lectores interesados en una lista más amplia pueden consultar las bibliografías contenidas en las obras de Josep Barnadas y John Hemming que se citan en la presente bibliografía. Se advierte al lector de que en algunas publicaciones se combinan artículos eruditos con la transcripción de uno o más documentos. En consecuencia, a veces una publicación enumerada entre las fuentes secundarias de esta bibliografía incluye fuentes primarias. Al principio de las notas figura una lista de las abreviaturas aquí utilizadas.

ALBORNOZ, Cristóbal de (c. 1582): «Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas», edición de Pierre Duviols, en *Journal de la Société des Américanistes* 56, núm. 1 (1967), 17-39.

APONTE FIGUEROA, Juan de (1622): «Memorial que trata de la reformación del reino del Pirú ...», *CDIE*, LI, 521-62.

ARRIAGA, Pablo Joseph de (1621): *La extirpación de la idolatría en el Perú*, edición de Horacio H. Urteaga, Lima, 1920.

AVILA, Francisco de (c. 1598): *Dioses y hombres de Huarochiri*, traducción de José María Arguedas, Lima, 1966.

AVILA BRICEÑO, Diego (1586): «Descripción y relación ... de los Yauyos», *RGI*, 155-65.

BANDERA, Damián de la (1557): «Relación general de la disposición y calidad de la provincia de Guamanga», *RGI*, 176-80.

BERTONIO, Ludovico (1612): *Vocabulario de la lengua Aymara*, edición de Julio Platzmann, 2 vols., Leipzig, 1879.

CANTOS DE ANDRADA, Rodrigo de (1586): «Relación de la Villa Rica de Oropesa y minas de Guancavelica», *RGI*, 303-9.

CARABAJAL, Pedro de (1586): «Descripción fecha de la provincia de Vilcas Guaman», *RGI*, 205-19.

CIEZA DE LEÓN, Pedro de (1553): *El señorío de los Incas (2.ª parte de la crónica del Perú)*, edición de Carlos Araníbar, Lima, 1967.

CIEZA DE LEÓN, Pedro de: «Guerra de las Salinas», *CDIE*, LXVIII, 1-451.

CIEZA DE LEÓN, Pedro de (1553): *Parte primera de la crónica del Perú*, en *Biblioteca de Autores Españoles*, 26: 349-458, Madrid, 1853.

COBO, Bernabé (1629): *Historia de la fundación de Lima*, edición de M. González de la Rosa, Lima, 1882.

COBO, Bernabé (1653): *Historia del nuevo mundo*, en *Biblioteca de Autores Españoles*, vols. 91-92, Madrid, 1956.

Colección de documentos inéditos para la historia de España, 113 vols. Madrid, 1842-1945, abreviado en CDIE.

Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista, y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía, 42 vols., Madrid, 1864-1884, abreviado en *CDIAO.*

CONTRERAS, Miguel de: *Padrón de los indios de Lima en 1613,* edición de Noble David Cook, Lima, 1968.

DIEZ DE SAN MIGUEL, Garci (1567): *Visita hecha a la provincia de Chucuito ...,* transcripción de Waldemar Espinoza Soriano, Lima, 1964.

Documentos históricos del Perú, edición de Manuel de Odriozla, Lima, 1872.

GONZÁLEZ HOLGUÍN, Diego (1608): *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada qquichua o del Inca,* edición de Juan G. N. Lobato, Lima, 1901.

HUERTAS VALLEJOS, Lorenzo, y otros: *La revisita de los Chocorbos de 1683,* Ayacucho, 1976.

La iglesia de España en el Perú, 4 vols., edición de Emilio Lissón Chaves, Seville, 1943-46.

Las informaciones de Cristóbal de Albornoz: documentos para el estudio del Taki Onqoy, edición de Luis Millones, Cuernavaca, 1971.

KONETZKE, Richard, comp.: *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica,* 2 vols. en 3 parts., Madrid, 1953, 1958.

«Letras Annuas de la Provincia del Perú de la Compañía de Jesús, 1620-1724», *Revista de Archivos y Bibliotecas Nacionales,* 5 (Lima, 1900), 35-140.

LEVILLIER, Roberto: *Don Francisco de Toledo, supremo organizador del Perú, su vida, su obra (1515-1582),* 3 vols., Buenos Aires, 1935-42.

LEVILLIER, Roberto, ed.: *Gobernantes del Perú. Cartas y papeles, siglo XVI,* 14 volúmenes, Madrid, 1921-26.

Libro del Cabildo de la Ciudad de San Juan de la Frontera de Huamanga, 1539-1547, transcripción de Raúl Rivera Serna, Lima, 1966.

LÓPEZ DE VELASCO, Juan (1571-74): *Geografía y descripción universal de las Indias,* edición de Marcos Jiménez de la Espada, Madrid, 1971.

MATIENZO, Juan de (1567): *Gobierno del Perú,* edición de Guillermo Lohmann Villena, en *Travaux de l'Institut Français d'Études Andines,* 11, Paris, 1967.

«Memorial y relación de las minas de azogue del Pirú» (1607), *CDIAO,* VIII, 422-29.

Memorias de los virreyes que han gobernado en el Perú, 6 vols., Lima, 1859.

Los Mercedarios en el Perú en el siglo XVI. Documentos inéditos del Archivo General de Indias, edición de Víctor M. Barriga, 4 vols., Roma y Arequipa, 1933-53.

MOLINA, Cristóbal de (1574): *Relación de las fábulas y ritos de los incas,* en *Las crónicas de los Molinas,* edición de Francisco A. Loayza, Lima, 1943.

MONTESINOS, Fernando de (1642): *Anales del Perú,* edición de Víctor M. Maurtúa, 2 vols., Madrid, 1906.

MONZÓN, Luis de, y otros (1586): «Descripción de la tierra del repartimiento de Atunrucana y Laramati», *RGI,* 226-36.

MONZÓN, Luis de, y otros (1586): «Descripción de la tierra del repartimiento de Atunsora», *RGI,* 220-25.

MONZÓN, Luis de, y otros (1586): «Descripción de la tierra del repartimiento de los Rucanas Antamarcas», *RGI,* 237-48.

ORÉ, Luis Jerónimo de: *Symbolo Catholico Indiano,* Lima, 1598.

PIZARRO, Pedro (1571): «Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú ...», *CDIE,* V, 201-388.

POLO DE ONDEGARDO, Juan (1554): «De los errores y supersticiones de los indios ...», en *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú* 3:3-43, 4 vols., Lima, 1916.

POLO DE ONDEGARDO, Juan (1561): «Informe ... al Licenciado Briviesca de Muñatones ...», *Revista Histórica*, 13 (Lima, 1940), 125-96.

POLO DE ONDEGARDO, Juan (1562): «Ordenanzas de las minas de Guamanga», en *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú*, 4:139-51, 4 vols., Lima, 1916.

POLO DE ONDEGARDO, Juan (1571): «Relación de los fundamentos acerca del notable daño que resulta de no guardar a los indios sus fueros», en *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú*, 3:45-188, 4 vols., Lima, 1916.

POMA DE AYALA, Felipe Guaman (1615): *Nueva corónica y buen gobierno*, Paris, 1936.

Relaciones geográficas de Indias Perú, vols. 1-2, edición de Marcos Jiménez de la Espada, reimpreso en *Biblioteca de Autores Españoles*, vol. 183, Madrid, 1965, abreviado en *RGI*.

RIBERA, Pedro de, y CHAVES Y DE GUEVARA, Antonio de (1586): «Relación de la ciudad de Guamanga y sus términos», *RGI*, 181-201.

RISCO, Marqués del (1684): «Descripción de la provincia de los Angaraes», *RGI*, 201-4.

SANTILLÁN, Fernando de (1563): «Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los Incas», en *Tres relaciones de antigüedades Peruanas* (Asunción del Paraguay, 1950), 33-131.

Tales of Potosí, edición de R. C. Padden, Providence, 1975.

Tasa de la visita general de Francisco de Toledo (1570-1575), edición de Noble David Cook, Lima, 1975.

«Tecnología indígena: el obraje de Cacamarca», edición de Carlos A. Romero, *Inca*, 1 (1923), 624-50.

TIRUEL, Luis de (1613): «Idolatrías de los indios Huachos y Yauyos», *Revista Histórica*, 6 (1918), 180-97.

U. S. Library of Congress (Harkness Collection): *Document from Early Peru. The Pizarros and the Almagros, 1531-1578*, edición de Stella R. Clemence, Washington, D.C., 1936.

VÁZQUEZ DE ESPINOSA, Antonio (1629): *Compendio y descripción de las Indias Occidentales*, edición de Charles Upson Clark, Washington, D.C., 1948.

Fuentes secundarias

El corpus de obras secundarias relativas a la región andina es enorme. En general, he eludido la tentación de ampliar esta lista más allá de las publicaciones citadas en las notas. Las escasas excepciones son adiciones de especial interés para los especialistas en la historia de la región andina a principios de la colonia. La mayor parte de las fuentes enumeradas *infra* se refieren específicamente a la región andina, pero algunas son estudios que se han citado en las notas con fines teóricos o de comparación.

ADORNO, Rolena: «Las otras fuentes de Guaman Poma: sus lecturas castellanas», *Histórica*, 2 (December 1978), 137-58.

ARGUEDAS, José María: «Notas elementales sobre el arte popular religioso y la cultura mestiza de Huamanga», *Churmichasun*, 4-5 (Huancayo, June 1977), 3-16.

ARGUEDAS, José María: «Puquio: una cultura en proceso de cambio», en *Estudios sobre la cultura actual en el Perú*, 221-72, edición de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 1964.

ARGUEDAS, José María: *Yawar Fiesta*, Lima, 1940.

ARMAS MEDINA, Fernando de: *Cristianización del Perú (1532-1600)*, Sevilla, 1953.

ASSADOURIAN, Carlos Sempat: «Integración y desintegración regional en el espacio colonial: un enfoque histórico», *EURE. Revista Latinoamericana de Estudios Urbanos Regionales*, 4 (1972), 11-23.

ASSADOURIAN, Carlos Sempat: «La producción de la mercancía dinero en la formación del mercado interno colonial», en *Ensayos sobre el desarrollo de México y América Latina*, 223-92, com. por Enrique Florescano, México, 1979.

ASSADOURIAN, Carlos Sempat, y otros: *Minería y espacio económico en los andes. Siglos XVI-XX*, Lima, 1980.

BARD, Patricia J.: «Domingo de Santo Tomás, a Spanish friar in 16th Century Perú», tesis de maestría, Universidad de Columbia, 1967.

BARNADAS, Josep M.: *Charcas: orígenes históricos de una sociedad colonial*, La Paz, 1973.

BASADRE, Jorge: «El régimen de la mita», en *El virreinato del Perú*, 187-203, compilado por José Manuel Valega, Lima, 1939.

BASTO GIRÓN, Luis J.: *Las mitas de Huamanga y Huancavelica*, Lima, 1954, comprende documento.

BAYLE, Constantino: *El protector de indios*, Sevilla, 1945.

BELAÚNDE GUINASSI, Manuel: *La encomienda en el Perú*, Lima, 1945.

BENNET, Wendell C.: «The Andean Highlands: An Introduction», en *Handbook of South American Indians*, 2:1-60, compilado por Julián H. Steward, 7 vols., Washington, D.C., 1946-59.

BOHANNAN, Paul: *Justice and Judgment among the Tiv*, Oxford, 1957.

BONILLA, Heraclio, y SPALDING, Karen: «La independencia en el Perú: las palabras y los hechos», en BONILLA y otros, *La independencia en el Perú*, 15-64, Lima, 1972.

BOWSER, Frederick P.: *The African Slave in Colonial Peru, 1524-1650*, Stanford, 1974.

BRADING, D. A., y CROSS, Harry E.: «Colonial Silver Mining: Mexico and Perú», *HAHR*, 52 (noviembre 1972), 545-79).

BRONNER, Fred: «Peruvian Encomenderos in 1630: Elite Circulation and Consolidation», *HAHR*, 57 (noviembre 1977), 633-59.

BURGA, Manuel: *De la encomienda a la hacienda capitalista. El valle de Jequetepeque del siglo XVI al XX*, Lima, 1976.

BURKETT, Elinor C.: «Early Colonial Peru: The Urban Female Experience», tesis doctoral, Universidad de Pittsburgh, 1975.

BURKETT, Elinor C.: «Indian Women and White Society: The Case of Sixteenth-Century Perú», en *Latin American Women: Historical Perspectives*, 101-28, compilado por Asunción Lavrin, Westport, Ct., 1978.

BURRIDGE, Kenelm: *New Heaven, New Earth: A study of Millenarian Activities*, Nueva York, 1969.

CAVERO, Luis E.: *Monografía de la Provincia de Huanta*, 2 vols., Lima, 1950.

CENTRO DE COLABORACIÓN PEDAGÓGICA PROVINCIAL ... DE PARINACOCHAS: *Monografía de la Provincia de Parinacochas,* 2 vols., Lima, 1950.

CEVALLO LÓPEZ, Vilma: «La caja de censos de indios y su aporte a la economía colonial, 1565-1613), *Revista del Archivo Nacional del Perú,* 26, entrega II (Lima, 1962), 269-352.

CHOY, Emilio: «La realidad y el utopismo en Guamán Poma», *Universidad,* número 7 (Ayacucho, diciembre 1966), 1-2.

COBB, Gwendoline Ballantine: «Potosí and Huancavelica: Economic Bases of Peru, 1545 to 1640», Ph. D. diss., Univ. of California, Berkeley, 1947; también publicado con el título de *Potosí y Huancavelica: Bases económicas del Perú, 1545-1640,* traducción de Jorge Muñoz Reyes, La Paz, 1977.

COBB, Gwendoline Ballantine: «Supply and Transportation for the Potosí Mines, 1545-1640», *HAHR,* 29 (febrero 1949), 25-45.

COHN, Norman: *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages,* 3rd ed., New York, 1970; también publicado con el título de *En pos del milenio: Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media,* trad. de Ramón Alaix Busquets..., Alianza Editorial, Madrid, 1981.

COOK, Noble David: «The Indian Population of Peru, 1570-1620», tesis doctoral, Universidad de Texas, Austin, 1973.

CORNBLIT, Oscar: «Society and Mass Rebellion in Eighteenth-Century Peru and Bolivia», en *Latin American Affairs,* compilado por Raymond Carr, St. Anthony's Papers, núm. 22 (Londres, 1970), 9-44.

DAVIES, Keith Arfon: «The Rural Domain of the City of Arequipa, 1540-1645», tesis doctoral, Universidad de Connecticut, 1974.

DÍAZ MARTÍNEZ, Antonio: *Ayacucho: hambre y esperanza,* Ayacucho, 1969.

DOBB, Maurice: *Studies in the Development of Capitalism,* Ed Rev., Nueva York, 1963.

DOBYNS, Henry F.: «An Outline of Andean Epidemic History to 1720», *Bulletin of the History of Medicine,* 37 (1963), 493-515.

DUVIOLS, Pierre: *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial: «L'extirpation de l'idolatrie» entre 1532 et 1660,* Lima y París, 1971.

EARLS, John: «La organización del poder en la mitología quechua», en Ossio, comp., *Ideología mesiánica,* 393-414.

EARLS, John, y SILVERBLATT, Irene: «Ayllus y etnías de la región Pampas-Qaracho. El impacto del imperio incaico», monografía presentada en el III Congreso Peruano del Hombre y la Cultura Andina, Lima, 1977.

ESCOBEDO, Ronald: *El tributo indígena en el Perú (siglos XVI-XVII),* Pamplona, 1979.

ESPINOZA SORIANO. Waldemar: «El alcalde mayor indígena en el virreinato del Perú», *Anuario de Estudios Americanos,* 17 (1960), 183-300.

ESPINOZA SORIANO, Waldemar: «La coca de los mitmas cayampis en el reino de Ancara. Siglo XVI», *Anales científicos de la Universidad Nacional del Centro del Perú,* 2 (Huancayo, 1973), 7-67.

ESPINOZA SORIANO, Waldemar: *La destrucción del imperio de los Incas,* Lima, 1973.

EVANS-PRITCHARD, E. E.: *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande,* Oxford, 1937.

FANON, Frantz: *A Dying Colonialism,* traducción de Haakon Chevalier, Nueva York, 1965.

FANON, Frantz: *Black Skin, White Masks,* traducción de Charles Lam Markmann, Nueva York, 1967.

FANOU, Frantz: *The Wretched of the Earth,* traducción de Constace Farrington, Nueva York, 1968.

FAVRE, Henri: «Evolución y situación de la hacienda tradicional de la región de Huancavelica», en *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú,* 105-38, compilado por José Matos Mar, 2.ª ed., Lima, 1976.

FITZGERALD, Frances: *Fire in the Lake: The Vietnamese and the Americans in Vietnam,* Nueva York, Vintage Books ed., 1973.

FORTES, Meyer: *Oedipus and Job in West African Religion,* Cambridge, 1959, reimpreso en *The Anthropology of Folk Religion,* compilado por Charles Leslie, Nueva York, 1960.

GALDO GUTIÉRREZ, Virgilio: *Educación de los curacas: una forma de dominación colonial,* Ayacucho, 1970.

GEERTZ, Clifford: *The Interpretation of Cultures,* Nueva York, 1973.

GENOVESE, Eugene D.: *Roll, Jordan, Roll: The World the Slaves Made,* Nueva York, 1974.

GENOVESE, Eugene D.: *The World the Slaveholders Made,* Nueva York, Vintage Books ed., 1971.

GODELIER, Maurice: *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas,* Madrid, 1974.

GODELIER, Maurice: «Modo de producción asiático y los esquemas marxistas de evolución de las sociedades», en GODELIER y otros, *Sobre el modo de producción asiático,* 13-67, Barcelona, 1969.

GOLTE, Jürgen: *La racionalidad de la organización andina,* Lima, 1980.

GÓNGORA, Mario: *El estado en el derecho indiano. Época de fundación (1492-1570),* Santiago de Chile, 1951.

GRAMSCI, Antonio: *Selections from the Prison Notebooks,* compilado por Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith, Nueva York, 1971.

GRIESHABER, Erwin P.: «Hacienda-Community Relations and Indian Acculturation: An Historiographical Essay», *Latin American Research Review,* 14 (1979), 107-28.

GUILLÉN GUILLÉN, Edmundo: «El cronista don Felipe Guaman Poma y los manuscritos hallados en el pueblo de Chiara», *Amaru,* 10 (1969), 89-92.

HARTH-TERRÉ, Emilio: *Negros e indios: un estamento social ignorado del Perú colonial,* Lima, 1973.

HAY, Douglas: «Property, Authority and the Criminal Law», en Hay y otros, *Albion's Fatal Tree: Crime and Society in Eighteenth-Century England,* 17-63, Nueva York, 1975.

HELMER, Marie: «Notas sobre la encomienda peruana en el siglo XVI», *Revista del Instituto de Historia del Derecho,* 10 (Buenos Aires, 1959), 124-43.

HEMMING, John: *The Conquest of the Incas,* Nueva York, 1970.

HOBSBAWM, E. J.: *Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movements in the 19th and 20th Centuries,* Nueva York, 1965.

HOBSBAWM, E. J. «The Crisis of the Seventeenth Century», en *Crisis in Europe, 1560-1660,* 5-62, compilado por Trevor Aston, Nueva York, 1967.

HORTON, R.: «African Traditional Thought and Western Science», *Africa,* 37 (1967), 50-71 y 155-87.

HUERTAS VALLEJOS, Lorenzo: «Historia de las luchas sociales de Ayacucho, 1700-1940», ms. inédito, 1974.

HUERTAS VALLEJOS, Lorenzo: «Prólogo (a "Revisita de la Doctrina de Santa María Magdalena ... de Huamanga"), *Revista del Archivo Departamental de Ayacucho*, 1 (Ayacucho, 1977), 52-56.

ISBELL, Billie Jean: «Parentesco andino y reciprocidad», en *Reciprocidad e intercambio en los andes peruanos*, 110-52, compilado por Giorgio Alberti y Enrique Mayer, Lima, 1974.

ISBELL, Billie Jean: *To Defend Ourselves: Ecology and Ritual in an Andean Village*, Austin, 1978.

JARA, Alvaro: *Los asientos de trabajo y la provisión de mano de obra para los no encomenderos en la ciudad de Santiago, 1586-1600*, Santiago de Chile, 1959.

KEITH, Robert G.: *Conquest and Agrarian Change: The Emergence of the Hacienda System on the Peruvian Coast*, Cambridge, Mass., 1976.

KUBLER, George: *Mexican Architecture of the Sixteenth Century*, 2 vols., New Haven, 1948.

KUBLER, George: «The Neo-Inca State (1537-1572)», *HAHR*, 27 (mayo 1947), 189-203.

KUBLER, George: «The Quechua in the Colonial World», en *Handbook of South American Indians*, 2:331-410, compilado por Julián H. Steward, 7 vols., Washington, D.C., 1946-59.

KULA, Witold: *Teoría económica del sistema feudal*, traducido por Estanislow J. Zembrzuski, México, 1974.

LARSON, Brooke: «Caciques, Class Structure and the Colonial State in Bolivia», *Nova Americana*, 2 (Turín, 1979), 197-235.

LEACH, E. R.: *Political Systems of Highland Burma*, Boston, Beacon ed., 1965.

LÉVI-STRAUSS, Claude: *The Savage Mind*, Chicago, 1966.

LOCKHART, James: «Encomienda and Hacienda: the Evolution of the Great Estate in the Spanish Indies», *HAHR*, 49 (agosto 1969), 411-29.

LOCKHART, James: *Spanish Peru, 1532-1560. A Colonial Society*, Madison, 1968.

LOCKHART, James: *The Men of Cajamarca: A Social and Biographical of the First Conquerors of Peru*, Austin, 1972.

LOHMANN VILLENA, Guillermo: *El corregidor de indios en el Perú bajo los Austrias*, Madrid, 1957.

LOHMANN VILLENA, Guillermo: «El Inga Titu Cussi Yupangui y su entrevista con el oidor Matienzo, 1565», *Mercurio Peruano*, 23, núm. 167 (1941), 3-18.

LOHMANN VILLENA, Guillermo: «Juan de Matienzo, autor del 'Gobierno del Perú' (su personalidad y su obra)», *Anuario de Estudios Americanos*, 22 (Sevilla, 1965), 767-886.

LOHMANN VILLENA, Guillermo: *Las minas de Huancavelica en los siglos XVI y XVII*, Sevilla, 1949.

LÓPEZ ALBÚJAR, Enrique: *Cuentos andinos*, Lima, 1920.

LUMBRERAS, Luis Guillermo: *Las fundaciones de Huamanga. Hacia una prehistoria de Ayacucho*, Lima, 1974.

MACERA, Pablo: *Mapas coloniales de haciendas cuzqueñas*, Lima, 1968.

MACERA, Pablo: *Trabajos de historia*, 4 vols., Lima, 1977.

MÁLAGA MEDINA, Alejandro: «Las reducciones en el Perú (1532-1600», en *Historia y Cultura*, 8 (1974), 141-72.

MANNONI, O.: *Prospero and Caliban: The Psychology of Colonization*, traducido por Pamela Powesland, 2.ª ed., Nueva York, 1964.

MARTÍN, Luis, y PETTUS, Jo Ann Geurin: *Scholars and Schools in Colonial Peru*, Dallas, 1973.

MARX, Karl: *Capital*, compilado por Frederick Engels, 3 vols., Nueva York, New World Paperbacks ed., 1967.
MARX, Karl: *Pre-Capitalist Economic Formations*, traducido por Jack Cohen, compilado por E. J. Hobsbawm, Nueva York, 1965.
MAYER, Enrique: «Las reglas de juego en la reciprocidad andina», en *Reciprocidad e intercambio en los andes peruanos*, 45-62, compilado por Giorgio Alberti y Enrique Mayer, Lima, 1974.
MCALISTER, Lyle N.: «Social Structure and Social Change in New Spain», *HAHR*, 43 (agosto 1963), 349-70.
MEDINA, Pío Max: *Monumentos coloniales de Huamanga (Ayacucho)*, Ayacucho, 1942.
MELLAFE, Rolando: *Breve historia de la esclavitud en América Latina*, México, 1973.
MELLAFE, Rolando: «Evolución del salario en el virreinato peruano", *Ibero-Americana Pragensia*, 1 (Praga, 1967), 91-107.
MELLAFE, Rolando: «Frontera agraria: el caso del virreinato peruano en el siglo XVI», en *Tierras nuevas*, 11-42, compilado por Alvaro Jara, Guanajuato, 1969.
MEMMI, Albert: *The Colonizer and the Colonized*, traducido por Howard Greenfeld, Boston, 1965.
MILLONES S. G., Luis: «Introducción al estudio de las idolatrías», *Aportes*, 4 (París, abril 1967), 47-82.
MILLONES, S. G., Luis: «Nuevos aspectos del Taki Onqoy», en Ossio, comp. *Ideología mesiánica*, 95-101, Lima, 1973.
MILLONES S. G., Luis: «Un movimiento nativista del siglo XVI: el Taki Onqoy», en Ossio, comp., *Ideología mesiánica*, 83-94.
MIRANDA, José: *El tributo indígena en la Nueva España durante el siglo XVI*, México, 1952.
MOORE, John Preston: *The Cabildo in Peru under the Hapsburgs*, Durham, N. C., 1954.
MOORE, Sally Falk: *Power and Property in Inca Peru*, Nueva York, 1958.
MURRA, John V.: «Aymara Lords and their European Agents at Potosí», *Nova Americana*, 1 (Turín, 1978), 231-43.
MURRA, John V.: «Cloth and Its Functions in the Inca State», *American Anthropologist*, 64 (agosto 1962), 710-28; también disponible en MURRA: *Formaciones*, 145-70.
MURRA, John V.: *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Lima, 1975.
MURRA, John V.: «La guerre et les rébellions dans l'expansion de l'état inka», *Annales, Economies, Sociétés, Civilisations*, 33 (septiembre-diciembre 1978), 927-35.
MURRA, John V.: «The Conquest and Annexation of Qollasuyu by the Inka State», monografía presentada en la 40 reunión anual de la sociedad de arqueología americana, Dallas, 1975.
MURRA, John V.: «The Economic Organization of the Inca State», tesis doctoral, Universidad de Chicago, 1956; también disponible con el título de *La organización económica del estado Inca*, México, 1978.
OLIVAS ESCUDERO, Fidel: *Apuntes para la historia de Huamanga o Ayacucho*, Ayacucho, 1924.
ORTIZ RESCANIERE, Alejandro: *De Adaneva a Inkarrí*, Lima, 1973.
OSSIO A., Juan M., comp. *Ideología mesiánica del mundo andino*, Lima, 1973.
PEASE G. Y., Franklin: *Del Tawantinsuyu a la historia del Perú*, Lima, 1978.
PEASE G. Y., Franklin: *El dios creador andino*, Lima, 1973.

Pereira de Queiroz, María Isaura: *Historia y etnología de los movimientos mesiânicos*, traducido por Florentino M. Torner, México, 1969.

Phelan, John Leddy: *The Kingdom of Quito in the Seventeenth Century: Bureaucratic Politics in the Spanish Empire*, Madison, 1967.

Phelan, John Leddy: *The People and the King: The Comunero Revolution in Colombia, 1781*, Madison, 1978.

Platt, Tristan: «Acerca del sistema tributario pre-Toledano en el Alto Perú", *Avances*, 1 (febrero de 1978), 33-46.

Platt, Tristan: «Symétries en miroir. Le concept de *yanantin* chez les Macha de Bolivie», *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, 33 (septiembre-diciembre 1978), 1081-1107.

Polo y la Borda G., Jorge: *La hacienda Pachachaca: autobastecimiento y comercialización (segunda mitad del siglo XVIII)*, Lima, 1976.

Pozo, Manuel J.: *Historia de Huamanga (época colonial)*, Ayacucho, 1924.

Price, Richard: Ed. *Maroon Societies: Rebel Slave Communities in the Americas*, Garden City, Nueva York, 1973.

Pulgar Vidal, Javier: *Las ocho regiones naturales del Perú*, Lima, 1946.

Purizaga Vega, Medardo: *El estado regional en Ayacucho (período intermedio tardío, 1200-1470)*, Huancayo, 1972.

Radcliffe-Brown, A. R.: *Structure and Function in Primitive Society*, Nueva York: Free Press ed., 1965.

Rivera Palomino, Jaime: *Geografía general de Ayacucho*, Ayacucho, 1971.

Rostworowski de Diez Canseco, María: *Curacas y sucesiones, costa norte*, Lima, 1961.

Rostworowski de Diez Canseco, María: *Etnía y sociedad: costa peruana prehispánica*, Lima, 1977.

Rostworowski de Diez Canseco, María: «Succession, Coöption to Kingship, y Royal Incest among the Inca», *Southwestern Journal of Anthropology*, 16 (Winter, 1960), 417-27.

Rowe, John H.: «El movimiento nacional inca del siglo xviii», *Revista universitaria*, 43 (Cuzco, 1954), 17-47.

Rowe, John H.: «Inca Culture at the Time of the Spanish Conquest», en *Handbook of South American Indians*, 2:183-330, compilado por Julian H. Steward, 7 vols., Washington, D. C., 1946-59.

Rowe, John H.: «The Incas Under Spanish Colonial Institutions», *HAHR*, 37 (mayo de 1957), 155-99.

Ruiz Fowler, José R.: *Monografía histórico-geográfico del Departamento de Ayacucho*, Lima, 1924.

Salas de Coloma, Miriam: *De los obrajes de Canaria y Chincheros a las comunidades indígenas de Vilcashuamán, Siglo XVI*, Lima, 1979.

Salomon, Frank: «Don Pedro de Zambiza, un varáyuj del siglo xvi", *Cuadernos de Historia y Arqueología*, 42 (Guayaquil, 1975 [1980]), 285-315.

Sánchez-Albornoz, Nicolás: *Indios y tributos en el Alto Perú*, Lima, 1978.

Schwartz, Stuart B.: «Magistracy and Society in Colonial Brazil», *HAHR*, 50 (noviembre 1970), 715-30.

Scott, James C.: *The Moral Economy of the Peasant: Rebellion and Subsistence in Southeast Asia*, New Haven, 1976.

Shea, Daniel E.: «A Defense of Small Population Estimates for the Central Andes in 1520», en *The Native Population of the Americas in 1492*, 157-80, compilado por William M. Denevan, Madison, 1976.

SHEPPERSON, George: «The Comparative Study of Millennial Movements», en *Millennial Dreams in Action: Studies in Revolutionary Religious Movements,* 44-52, compilado por Sylvia Thrupp, Nueva York, 1970.

SILVA SANTISTEBAN, Fernando: *Los obrajes en el Virreinato del Perú,* Lima, 1964.

SILVERBLATT, Irene: «Andean Women in the Inca Empire», *Feminist Studies,* 4, núm. 3 (1978), 37-59.

SILVERBLATT, Irene: «Andean Women Under Spanish Rule», en *Women and Colonization: Anthropological Perspectives,* 149-85, compilado por Mona Etienne y Eleanor Leacock, Nueva York, 1980.

SMITH, C. T.: «Despoblación de los andes centrales en el siglo XVI», *Revista del Museo Nacional,* 35 (1967-68), 77-91.

SPALDING, Karen: *De indio a campesino: cambios en la estructura social del Perú colonial,* Lima, 1974.

SPALDING, Karen: «Indian Rural Society in Colonial Peru: The Example of Huarochirí», tesis doctoral, Universidad de California, Berkeley, 1967.

SPALDING, Karen: «*Kurakas* and Commerce: A Chapter in the Evolution of Andean Society», *HAHR,* 53 (noviembre 1973), 581-99; también disponible en SPALDING: *De indio a campesino,* 31-60.

SPALDING, Karen: «Social Climbers: Changing Patterns of Mobility among the Indians of Colonial Peru», *HAHR,* 50 (noviembre 1970), 645-64; también disponible en SPALDING: *De indio a campesino,* 61-87.

STERN, Steve J.: «Las ideologías nativistas, la aculturación y las clases sociales», *Churmichasun,* 4-5 (Huancayo, junio 1977), 25-32.

STERN, Steve J.: «Nuevos aspectos sobre la mano de obra indígena: el caso de los 'asientos' de Huamanga, 1570-1640», *Revista del Archivo Departamental de Ayacucho,* 1 (1977), 26-37.

TAYLOR, William B.: *Drinking, Homicide and Rebellion in Colonial Mexican Villages,* Stanford, 1979.

THOMPSON, E. P.: «The Crime of Anonymity», en Douglas HAY y otros: *Albion's Fatal Tree: Crime and Society in Eighteenth-Century England,* 255-308, Nueva York, 1975.

THRUPP, Sylvia: «Millennial Dreams in Action», en *Millennial Dreams in Action: Studies in Revolutionary Religious Movements,* 11-27, compilado por Thrupp, Nueva York, 1970.

TORERO, Alfredo: *El quechua y la historia social andina,* Lima, 1974.

TORRES SALDAMANDO, Enrique: 1879-80. *Apuntes históricos sobre las encomiendas en el Perú,* Lima, 1967.

TROLL, Carl: *Structure Soils, Solifluction, and Frost Climates of the Earth,* Wilmette, Ill., 1958.

TURNER, Victor: *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual,* Ithaca, 1967.

VARGAS, José María: *Fray Domingo de Santo Tomás, defensor y apóstol de los indios del Perú: su vida y escrito,* Quito, 1937.

VARGAS UGARTE, Rubén: *Historia de la iglesia en el Perú,* 5 vols, Lima y Buenos Aires, 1953-62.

VARGAS UGARTE, Rubén: *Historia general de Perú,* 10 vols., Lima, 1966-71.

VILLARÁN, Manuel Vicente: *Apuntes sobre la realidad social de los indígenas ante las leyes de Indias,* Lima, 1964.

WACHTEL, Nathan: «Rebeliones y milenarismo», en OSSIO, comp., *Ideología mesiánica,* 103-42.

WACHTEL, Nathan: *La vision des vaincus: les indiens du Pérou devant la conquête espagnole,* París, 1971.

WACHTEL, Nathan: *Sociedad e ideología: ensayos de historia y antropología andinas,* Lima, 1973.

WALLACE, Anthony F. C.: «Revitalization Movements», *American Anthropologist,* 58 (abril de 1956), 264-81.

WALLACE, Anthony F. C.: *The Death and Rebirth of the Seneca,* Nueva York, 1969.

WHITAKER, Arthur Preston: *The Huancavelica Mercury Mine. A Contribution to the History of the Bourbon Renaissance in the Spanish Empire,* Cambridge, 1941.

WORSLEY, Peter: *The Trumpet Shall Sound: A Study of 'Cargo' Cults in Melanesia,* 2.ª ed., Nueva York, 1968.

WRIGLEY, E. A.: *Population and History,* Nueva York, 1969.

ZIMMERMAN, Arthur F.: *Francisco de Toledo, Fifth Viceroy of Peru, 1569-1581,* Caldwell, Idaho, 1938.

ZUIDEMA, R. T.: «Algunos problemas etnohistóricos del Departamento de Ayacucho», *Wamani,* 1 (Ayacucho, 1966), 68-75.

ZUIDEMA, R. T.: «Observaciones sobre el Taki Onqoy», *Historia y Cultura,* 1 (Lima, 1965), 137.

ZUIDEMA, R. T.: *The Ceque System of Cuzco,* Leiden, 1964.

INDICE ANALITICO